

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي 8

الشيخ محمود شلتوت

قراءة في تجربة الإصلاح والوحدة الإسلاميّة

د. حسن سلهب



الشيخ محمود شلتوت

قراءة في تجربة الإصلاح والوحـــدة الإســـلامـــية

الدكتور حسن سلهب

الشيخ محمود شلتوت

قراءة في
تجربة الإصلاح والوحدة الإسلامية



المؤلف: الدكتور حسن سلهب
الكتـاب: الشيخ محمود شلتوت قراءَة في تجربة الإصلاح والوحدة الإسلامية
متابعة وتدقيق: محمد دكير
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

ISBN 978-9953-538-02-0



Mahmoud Shaltout:
A Reading In His Reformal Experience

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بنايـة الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الإهـداء

إلى الذين تحدِّق أعينهم في زمن الرسول(ص)، حيث تجسَّد الإسلام عقيدة وشريعة. . .

إلى الذين يبحثون عن مكوِّنات الوحدة الإسلامية، بعدما تفجَّرت وتشظَّت بفعل المذهبية والعصبية. . .

وإلى الذين يحلمون بزمنٍ جديد للوحدة، ويأملون في نهضة جديدة للمسلمين. . .

إلى هؤلاء الوحدويين المتألِّقين، في التاريخ والحاضر وفي المستقبل.

أهدي هذه المحاولة المتواضعة.

حسن سلهب

المقدمة

شهدت مصر وعدد من الدول العربية والإسلامية، منذ أواسط القرن التاسع عشر، وإلى نهاية النصف الثاني من القرن العشرين، مُتغيرات، سياسية واجتماعية وفكرية، كما تعرضت لتحديات حضارية، أسهمت في ظهور شخصيات ونماذج من المفكرين والعلماء والفقهاء، كان لهم دور أساسي في التغيير والتجديد وترسيخ مفاهيم النهضة والتطور.

من هنا، لم يكن الشيخ محمود شلتوت، الذي اخترنا الكتابة عنه كواحد من هؤلاء، إلاّ حلقة في سلسلة طويلة من هذه النماذج، وبالرغم من تمايزه ببعض الخصوصية، وانفراده ببعض الإنجازات، إلا أنَّه ظلَّ امتداداً تلقائياً لتيّار مجدِّد ومتجدِّد، انطلق قبله بعقود، ولم يتوقَّف عنده أو بعده.

1 ـ إشكالية الدراسة

تحمل هذه الدراسة على عاتقها تقديم إجابات أوَّلية حول إسهامات الشيخ شلتوت في هذا التيّار، وعلاقة هذه الإسهامات بآخر المستجدَّات السياسية والفكرية والحضارية التي عاشها الشيخ شلتوت، وغيره من

العلماء المسلمين، في تلك الفترة. ومن جهة أخرى تتوخَّى هذه الدراسة تحديد النَّسق الذي يربط هذه الإسهامات بما سبقها على أيدي علماء آخرين، قاموا بأدوار مشابهة، قبل الشيخ شلتوت، بفترات قصيرة أو طويلة.

لكن دراستنا هذه لا تدَّعي الإحاطة الكاملة بهذه الإسهامات، كما لا تزعم تحديداً نهائياً لهذا النسق، لكنها تسعى في ذلك سعي الذي يكتفي بالأسئلة، إذا ما غارت الإجابات أو تعسَّرت.

وبالرغم من مرور أكثر من نصف قرن على تجربة الشيخ شلتوت، وقرابة القرنين على انطلاقة التيار النهضوي والإصلاحي الإسلامي في مصر وخارجها، لا تزال المقاربات تتَّصف بالكثير من العموميات، ولم تُقارب بعد جوهر الفعل النهضوي والإصلاحي، بل إنَّ الخلافات بين المفكِّرين المعاصرين لا تزال تُلقي بثقلها على هذه المقاربات، ولم يتَّفق المعنيُّون بعد على الخطوط الأساسية في هذه المجال.

فالقوميَّون يكتفون بدراسة النماذج القومية، والإسلاميون يحصرون دراستهم بالنماذج الإسلامية، والعلمانيون لا يعبأون بالنماذج غير العلمانية، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل هنالك انشقاقات، ومذاهب وتيارات داخل الاتجاهات الثلاث، بحيث تنحو هذه الدراسات باتجاه الدوائر الضيِّقة، وكأَنّ العالم قد تقلّص إلى حدودها، أو أنَّ الحقيقة لم تعرف مكاناً غيرها.

وبعد ذلك كلِّه، ألم يأْنِ للجميع أن تتَّجه أنظارهم إلى كلِّ التجربة النهضوية والإصلاحية، فيعتبروها تجربة واحدة في الإطار العام، وأنَّ التاريخ يتَّسع للجميع، فَلِمَ لا تتَّسع عقول دارسيه للجميع أيضاً؟ ألم يحن

الوقت لتجاوز بعض الخصوصيات العقدية والفكرية والسياسية، لمصلحة دراسة شاملة تعتني بالمساحات المشتركة، والأهداف المشتركة، والأعمال المشتركة، وهي كثيرة، للوصول إلى نتائج مشتركة، من شأنها تقديم معارف عامة ومفيدة للجميع.

كما لا تدَّعي هذه الدراسة التزامها الكامل بهذا المنهج، لكنها تفترض أنَّ في المنحى الوحدوي لموضوعها، سواء على المستوى الإسلامي، أو الوطني والقومي، ما يدعم هذا المنهج. فلقد شكَّلت تجربة الشيخ شلتوت، لا سيما في سنواتها الأخيرة، مشهداً من مشاهد التقارب والتعاون، بين الاتجاهات السائدة في تلك الفترة.

2 ـ محتوى الدراسة

بدأت الدراسة بالحديث عن انطلاقة التيّار الإصلاحي والنهضوي الإسلامي، خلال الفترة الأولى من القرن الثامن عشر، وقد شكَّلت المادة التاريخية المعروضة ما يُشبه جولة عامة في سيرة مجموعة من العلماء المسلمين الذين كانوا روَّاداً في هذا المجال. وإذا كان الهدف هو الكشف عن جذور شجرة التيار النهضوي، فإن الاكتفاء بما تطوَّر فعلاً، وعند الشيخ شلتوت تحديداً، يفرض الاهتمام ببعض القضايا دون غيرها، وهذا ما سيظهر في ثنايا الدراسة، حيث أنني تعمَّدت فحص كل القضايا التي سوف يكون للشيخ شلتوت فيها شأن أو رأي، دون غيرها، حفاظاً على محورية الموضوع، ومركزية العنوان المطروح.

ونظراً لدور الظروف السياسية العامة في التطوُّرات الفكرية، دفعاً أو منعاً، توجيهاً أو اعتراضاً، فقد تطرَّقت إلى القضايا السياسية الرئيسية، بَدْءً من تدهور أوضاع سلطة خديوي مصر في نهاية الربع الثالث من

القرن الثامن عشر، ولغاية انهيار الجمهورية العربية المتحدة 1961، مروراً بثورة أحمد عرابي، والاحتلال الإنكليزي المباشر لمصر، وما أعقب ذلك من تطوُّراتِ على مستوى الحركة الشعبية، ونتائج الحرب العالمية الأولى والثانية، وما إلى ذلك من أحداث أثَّرت عميقاً في تجربة الإصلاح الإسلامي في مصر.

على أنَّني لم أكتفِ بهذا القدر من المادة التاريخية السياسية، فقد كُنت حريصاً على استدعاء العنصر السياسي كلما رأيت فيه إضاءة في فهم وتفسير أية تطوُّرات جديدة، سواء في نظام الجامع الأزهر، أو في بعض المقاربات الفكرية ذات الصلة بالأوضاع العامة؛ لأنه من الصَّعب فهم تجربة الإصلاح والاستنهاض الإسلامي بمعزل عن التطوُّرات السياسية، ليس لأنَّ في الكثير من هذه التجربة مادة سياسية واضحة، لا سيما في ما يتعلق بالاستعمار، بل لأنَّ روَّاد الإصلاح كانوا متأثرين إلى حد بعيد، بمعطيات السلطة حتى في مجال مقارباتهم الدينية الخاصة، كما سنرى في تجربة إصلاح الجامع الأزهر وغيرها.

وإذا كنتُ قد تحدثت بالتفصيل في الفصل الأول عن البيئة الثقافية والسياسية في مصر، إبان عصر النهضة أو بداياتها، فقد خصَّصت الفصل الثاني من هذه الدراسة للحديث عن إنتاج الشيَّخ شلتوت الفكري، ولمّا كانت آراؤه مبثوثة في أكثر من كتاب أو مقال، فقد رأيت من المفيد الاقتصار على عيِّنات كافية من هذه المؤلِّفات، عيّنات تُلقي الضوء على معظم المكوِّنات الرئيسية لفكره، مع مجموعة من التفاصيل المفيدة، وقد أشرت إلى ذلك في مستهل هذا الفصل.

أما الفصل الثالث فقد خصَّصته للحديث عن مشروع إصلاح الجامع الأزهر، هذا الصرح الذي شكّل، منذ انطلاقة تجربة الإصلاح

والنهوض، نقطة استقطاب، ومركز استيعاب لمعظم التطوُّرات الفكرية، والسياسية أحياناً، وسنرى في صفحات هذا الفصل كيف شكَّل الأزهر مسرحاً للمواقف والآراء المتعارضة، بل والمتصارعة، على مستقبل الحياة الفكرية الإسلامية في مصر وخارجها. لقد كان التاريخ والمستقبل حاضرين بقوَّة في هذه المؤسسة الفريدة في العالم الإسلامي. ولطالما علَّق روَّاد الإصلاح الأوائل الآمال الكبيرة على دورها، في دفع الأمور إلى الأمام، ومن بينهم الشيخ شلتوت الذي أدلى بدلوه في هذا الإصلاح على المستويين التنظيري والعملي.

وأنهيتُ الباب الأول من هذه الدراسة بفصلٍ خاص عن التقارب الفكري بين السُّنة والشيعة في تلك الحقبة، معتمداً على المقالات والمعلومات المنشورة في مجلة «رسالة الإسلام»! وهي مجلة كانت تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بإشراف مجموعة من المفكِّرين المنضوين تحت لواء جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية.

بلغت الدراسة ذروتها في الباب الثاني وفصوله التسعة، حيث تناولت بشيء من التفصيل الكثير من مواقف وآراء الشيخ في قضايا عديدة، لأنّ الشيخ قد أدلى بدلوه في معظم الموضوعات الفكرية المتداولة في عصره، كما كان يمتاز عن غيره بما يجعل آراءه ومواقفه ترتبط به شخصياً؛ لذلك ستحاول هذه الدراسة، ما أمكن، تحديد هذه الآراء وتحليلها وتقييمها على ضوء تطوُّرات الفكر الإصلاحي الإسلامي، كما سوف تسعى باستمرار لاكتشاف المصادر المؤثِّرة في كل هذه الآراء والمواقف، من دون تحييد أيٍّ منها، مهما بدا غريباً أو دخيلاً على فكر عالم دين بارز كشيخ الأزهر.

حاولتُ في الفصل الأول من الباب الثاني تلمُّس دور الشيخ شلتوت في معركة فتح باب الاجتهاد، ورسم أهدافه ومناهجه، متوقفاً عند بعض آرائه الاجتهادية الخاصة. أما في الفصل الثاني فقد كشفت عن أفكار الشيخ شلتوت في الوحدة الإسلامية، وريادتها في التفكير الإسلامي، في إطار بحث وتقصٍّ، طال معظم إنجازاته في هذا المجال، لا سيما فتواه الشهيرة في جواز التعبُّد على مذهب الشيعة الإمامية ودوره في جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية.

في الفصل الثالث تمَّ عرض طريقة مقاربة الشيخ لموقف الإسلام من نتائج الأبحاث والدراسات العلمية، حيث جرى التوقُّف عند نماذج من الحدود بين الدِّين والعلم، ثم المشترك بين هذين المصدرين من مصادر المعرفة البشرية، وأخيراً علاقة التربية الدينية بالعلم العصري كما يراها الشيخ شلتوت.

وتحت عنوان الإسلام والإنسان، جاء الفصل الرابع ليبحث في موضوع الحياة الإنسانية المشتركة عند الشيخ شلتوت، وشروطه الخاصة التي أعلنها، لإطلاق صفة الكفر على أفكار الإنسان، ثم الأُسس التي اعتمد عليها للقول بأصالة السلام. وأخيراً كيف رأى الشيخ شروط الحرب في الإسلام، وبرنامج المسلمين في الحرب المعاصرة. وشكَّلت مواضيع حقوق الإنسان في الحياة والملكيَّة، والتمايز في حقوق المرأة، مضمون الفصل الخامس. أما الفصل السادس فالبحث تناول موضوع الدين والحياة، متوقفاً عند جدلية العقل والدين، ثم مكوِّنات الدين وإمكاناته في الحياة الإنسانية، وأخيراً تجربة فهم الدين عند الإنسان.

في الفصول الثلاثة الأخيرة في هذا الباب، تعرَّضت لموضوعات الدين والدولة، والقضية السياسية والاجتماعية عند الشيخ شلتوت، حيث

توقَّفت عند مصادر السلطة في الإسلام والاستقلال، والموقف من إسرائيل، والشيوعية والقوميَّة العربية، وأخيراً فلسفته في الاجتماع الإسلامي، والبُعد الاجتماعي للعبادة ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحياة الاجتماعية الإسلامية.

3 ـ مصادر ومراجع الدراسة

شكَّلت كُتب الشيخ شلتوت المصدر الرئيس لهذه الدراسة، وبالرغم من أنَّها تفتقر إلى تاريخ التأليف، وبالتالي تعيين زمن إنتاجها الفعلي من قبل الشيخ، إلا أنها كافية لرسم السمات الفكرية الخاصة به. ثم تأتي مجلة «الأزهر» الصادرة عن الجامع الأزهر، في الترتيب الثاني بعد كُتب الشيخ، لا سيما في أعدادها من العام 1958م ولغاية 1964م وهي تغطي الفترة الصاخبة في حياة الشيخ، كما تسلّط الضوء على معظم أفكاره وكتبه في تلك الفترة، وما قبلها أحياناً. وقد كانت حافلة بالمعلومات التي تساعد على معرفة طريقة تعاطي الشيخ مع القضايا المطروحة في زمانه.

وفي مجال معرفة الجذور الفكرية، والشخصيات المؤثرة في الشيخ محمود شلتوت، كان لا بد من الاطلاع على الأعمال الكاملة لكل من السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، وعلى كتابين للشيخ محمد المراغي، لم أعثر على سواهما، هما: «الاجتهاد» «بحث في ترجمة القرآن الكريم»! بالإضافة إلى المقالات في مجلَّة «رسالة الإسلام» وأعدادها التي ناهزت الستين، على مدى أكثر من عقدين من الزمان. وقد تمكّنت من خلال الاطلاع على هذه المجموعة من تكوين صورة واضحة عن البيئة الفكرية التي عاشها الشيخ شلتوت، وكان لها الأثر

الملحوظ في فكره وتطلُّعاته. أما المجموعة الرابعة من المصادر والمراجع فهي خاصة بتاريخ الأزهر وتطوُّره، وأبرز المعلومات والوثائق الخاصة به، بالإضافة إلى أوراق مؤتمر تكريم آية الله البروجوردي والشيخ شلتوت الذي انعقد في طهران عام 2000م، وقد أفدت منها لتحديد الإنجازات التي استطاع الشيخ شلتوت تحقيقها، وبالتالي تقييم مستوى هذه الانجازات على ضوء تجربة الإصلاح الطويلة التي مرَّ بها الأزهر، قبل مشيخة الشيخ شلتوت.

المجموعة الخامسة، تناولت تطوُّر الفكر الإسلامي والعربي، وهي تضم كتاب «الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي» لمحمد البهي، «الإسلام والتجديد في مصر» لمصطفى عبد الرازق، وهما مفكران معاصران للشيخ شلتوت، كما كانا في عداد العاملين في الجامع الأزهر في تلك الفترة، وكذلك كتاب «المجدِّدون في الإسلام» لعبد المتعال الصعيدي، «تطوُّر الفكر العربي في عصر النهضة» لألبرت حوراني. فقد قدَّمت هذه المجموعة ما يُشبه خطة الطريق التي سلكها الفكر الإسلامي والعربي في نموِّه وتطوِّره.

أما المجموعة السادسة من المصادر والمراجع، فهي خاصة بالتاريخ السياسي الحديث والمعاصر لمصر ولغاية وفاة الشيخ شلتوت، وقد استفدت منها في مجال التعرُّف على الأوضاع السياسية التي تمَّت في أجوائها تجارب الإصلاح والنهوض الفكري الإسلامي والعربي، من هذه المجموعة «دراسات في تاريخ مصر الحديث» لعمر عبد العزيز عمر، «مصر المعاصرة» لمحمد صفوت، «الجمهورية العربية المتحدة» لأمين سعيد، «أسباب قيام وسقوط وحدة مصر وسوريا» لمحمد عبد المولى. وباستثناء مؤلِّف الكتاب الأول، فإن مؤلِّفي هذه المجموعة كانوا

معاصرين للأحداث التي كتبوا عنها، بل بعضهم كان ممن أسهم في بعضها. هذا إلى جانب بعض المتفرِّقات من الكتب والدوريات الأخرى.

4 ـ منهج الدراسة

أما بخصوص المنهج، فقد اعتمدت المنهج الوصفي التحليلي. وباعتبار أن الموضوع تاريخي، مضافاً إلى كونه فكري، فقد حاولت الالتزام بتقنيات البحث التاريخي، سواء لجهة ضبط معطيات التطوُّر في أي مجال وتفسيره على ضوء السياق العام للأمور، أم لجهة العناية بتوثيق المعلومات الواردة، بما يؤكِّد دقَّتها وواقعيتها. وقمت بالنقد حيث وجدت لذلك مناسبة، في المبنى والمحتوى، من دون أن يعني ذلك خروجاً عن النصوص المتوافرة، في أي شكل من الأشكال. لكن هذه الدراسة لا يمكنها الإدعاء أنها استنفذت كل ما ورد عن الشيخ شلتوت، سواء في ما يتعلَّق بأعماله، أو ما كُتِبَ عنه، لأنها غير معنية في الأساس بالتحقيق في مجمل حياته وأعماله، فهذا نوع آخر من الدراسة يحتاج إلى مساحة أوسع من المساحة المخصَّصة لها، لأن الهدف الرئيس تقديم سيرته الفكرية، وليس التحقيق في كل ما ورد عنه أو له.

وفي أيٍّ حال يبقى موضوع مقاربة الحياة الفكرية والإصلاحية، لأي مفكر، متأثراً بخلفية المقاربة، ومحصوراً بالأهداف المتوخاة منها، وإذا كانت الخلفية كامنة فيما حوت هذه الحياة من إضاءَات إصلاحية ونهضوية، فإنَّ هذا الهاجس سوف يؤثِّر بوضوح في عملية القراءَة، ولن يجد الباحث نفسه معنياً بتقديم صورة كاملة عن هذه الحياة، إلاَّ بالقدر الذي يدعم فيه هدفه الرئيس، وهو تزويد القرَّاء بتجربة في الإصلاح

والاستنهاض. وهكذا سيبقى قسم كبير من حياة الشيخ شلتوت طيَّ النسيان، من دون أن يعني ذلك عدم تأثير هذا القسم على القسم الآخر، المعلن والمعروف. ومن قبيل المثال، لا أكثر، لا نستطيع اليوم، ومع تطوُّر الدراسات النفسية والاجتماعية، تجاهل الشقّ الشخصي من حياة المفكِّر في مقاربة فكره وإنجازاته العامة، وإذا كان لنا عذر آخر، غير مساحة الدراسة المحدَّدة، فيتمثّل في ندرة المعلومات الموثَّقة عن هذا الجانب من حياة الشيخ محمود شلتوت، على الرغم من معاصرته لمرحلة متقدِّمة من تطوُّر العلوم الخاصة بهذا المجال.

لقد أردتُ من هذه الملاحظة في نهاية المقدمة، تأكيد نسبية النتائج التي توصَّلت إليها، وصعوبة - إن لم يكن استحالة - تقديم صورة شاملة ونهائية عن شخصية فكرية مهما بدت معطياتها الأساسية متوافرة وواضحة. فبين العام والخاص، والدين والسياسة، والمعروف والمجهول، والمعلن والمضمر، والتفسير والواقع، بين زماننا وزمن الشيخ، الكثير مما يساعد على جلاء الصورة، لكننا نكتفي ببعض ملامحها، لأنَّ الخلفية لا تُمانع، والهدف يملك احتمالات راجحة للتحقُّق، والإسهام خيرٌ من الإحجام في كل الأحوال.

أخيراً، أشكر كل الذين أتاحوا لي الفرصة لإنجاز هذا العمل الممتع، ومنهم الأخ سماحة الشيخ نجف علي ميرزائي، والأخ محمد دكير، كما أشكر الشاب الصاعد، خارج إيقاع العمر، الأخ رامي مصطفى، والحاجَّة زوجتي وابنتي، على الضغوط التي تحمَّلاها، أثناء إعدادي لهذه الدراسة، والشكر لله أولاً وأخيراً.

حسن سلهب
بيروت 16/ 5/ 2008

الشيخ محمود شلتوت(*)

السيرة الذاتية: 1893 ـ 1963م

1 ـ ولد الشيخ محمود شلتوت في منية بني منصور في مركز إيتاي البارود، مديرية البحيرة في 23 نيسان 1893م.

2 ـ أتم حفظ القرآن الكريم، والتحق بمعهد الاسكندرية الديني سنة 1906م.

3 ـ نال شهادة العالمية من الجامع الأزهر عام 1918م.

4 ـ عُيِّن مدرساً في معهد الإسكندرية سنة 1919م.

5 ـ شارك في ثورة 1919م بقلمه ولسانه.

6 ـ عُيِّن مدرساً بالقسم العالي ثم في الجامع الأزهر بالقاهرة سنة 1927م.

(*) اقتبسنا هذه المعلومات من مجلة الأزهر التي نشرت عدداً خاصاً عن الشيخ شلتوت سنة 1958م، وكذلك عبر الانترنت: أ. د الشيخ نصر فريد واصل، ويكيبيديا، الموسوعة الحرة. وموسوعة الأعلام، لخير الدين الزركلي، الطبعة العاشرة، دار العلم للملايين بيروت 1992، ص173.

7 ـ عُيِّن مدرساً للفقه الإسلامي بأقسام التخصص في الأزهر في عام 1930م.

8 ـ ناصر حركة إصلاح الأزهر الذي قادها الشيخ المراغي، ما أدَّى إلى فصله من الأزهر في العام 1931م.

9 ـ عمل في سلك المحاماة في القضايا الشرعية، بين عامي 1931 و1935م، كما أنجز العديد من البحوث العلمية والمقالات الدينية في هذه الفترة.

10 ـ عُيِّن وكيلاً لكلية الشريعة الإسلامية ومفتشاً بالمعاهد الدينية سنة 1935م.

11 ـ مثَّل الأزهر في مؤتمر لاهاي الدولي للقانون المقارن، وقدَّم بحثاً في المؤتمر لاقى أصداء مؤثرة سنة 1937م.

12 ـ عُيِّن عضواً في لجنة تعديل القانون المدني من قبل الوزير المختص سنة 1938م.

13 ـ عُيِّن عضواً في لجة الفتوى بالأزهر سنة 1939م.

14 ـ نال عضوية جماعة كبار العلماء بالإجماع سنة 1941م، إثر تقديم رسالته التي أعدَّها تحت عنوان «المسؤولية المدنية والجنائية في االشريعة الإسلامية».

15 ـ ألقى مجموعة من المحاضرات الإصلاحية في السياسة التوجيهية التعليمية بالأزهر خلال العام 1942م.

16 ـ نال عضوية مجمع اللغة العربية في القاهرة سنة 1946م.

17 ـ شارك مع مجموعة من كبار علماء الشيعة والسنة في مصر وإيران بتأسيس دار للتقريب بين المذاهب الإسلامية سنة 1948م.

18 ـ عُيِّن مراقباً عاماً للبحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر سنة 1950م.

19 ـ عُيِّن مستشاراً للمؤتمر الإسلامي، وعضواً في اللجنة العليا للعلاقات الثقافية الخارجية ووكيلاً للأزهر سنة 1957م.

20 ـ عُيِّن شيخاً للجامع الأزهر في 21 تشرين الأول سنة 1958م.

21 ـ تقدَّم بمشروع نوعي لإصلاح الجامع الأزهر ونال الموافقة عليه سنة 1961م.

22 ـ قدم استقالته من مشيخة الأزهر إثر خلاف مع الوزير المختص بتاريخ 6/ 8/ 1963م.

23 ـ توفِّي (رحمه الله) في القاهرة، في نهاية العام 1963م.

الباب الأول

ظُروف وإنجازات

الفصل الأول: البيئة الثقافية والسياسية

الفصل الثاني: أعمال الشيخ شلتوت

الفصل الثالث: الشيخ محمود شلتوت والجامع الأزهر

الفصل الرابع: التقارب بين مفكِّري السنَّة والشيعة

قراءَة في تجربة مجلة «رسالة الإسلام»

الفصل الأول

البيئة الثقافية والسياسية

شهدت مصر نهضة فكرية وأدبية، بدأت في أواسط القرن التاسع عشر، واستمرت إلى أواسط القرن العشرين، أي ما يقارب القرن من الزمان. وإذا كانت بدايات هذه النهضة قد تميَّزت بالخلفية الإسلامية، كما سنرى، فإنَّ النصف الثاني من هذه الفترة بدأ يشهد اتجاهاً وطنياً قومياً مختلفاً بعض الشيء عن ما سبقه، من دون أن يعني ذلك تخلياً كاملاً عن الخلفية الإسلامية، أو قطيعة معها. وهذا التقسيم الزمني لا يدل على وحدة تامة للاتجاه الفكري السائد، سواء في الفترة الأولى أو الثانية، فقد برزت نماذج فكرية إسلامية متقدِّمة في الفترة الثانية، كما كان للاتجاه الفكري الوطني والقومي حضور خلال الفترة الأولى. وتسهيلاً للبحث فقد ارتأينا تسمية الاتجاه الأول بالاتجاه الإسلامي، لكونه اعتمد الإسلام مصدراً رئيساً في فكره وسلوكه، وبالتالي تسمية الاتجاه الثاني بالاتجاه الوطني والقومي، لكونه أفاد من الأفكار الوطنية والقومية الغربية، السائدة في تلك الفترة، إلى جانب إفادته من الأفكار الإسلامية التي نشرها روَّاد الاتجاه الأول. وإذا كان الشيخ محمود شلتوت قد تأثر

بالاتجاه الأول، وبدا امتداداً رسمياً وفعلياً له، إلا أنَّه عاصر تطورات الاتجاه الثاني، كما تعايش مع روّاده الأوائل، وتفاعل مع الكثير من القضايا التي طرحوها في تلك الفترة.

والاتجاهان، كما سنرى، لا يخرجان عن كونهما حصيلة لتطوُّر الوعي الفكري في مصر خصوصاً، والعالم الإسلامي عموماً. كما إنَّهما يشكِّلان نوعاً من الاستجابة للتحدِّيات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أَلْقَت بثقلها على عقول العلماء، وسائر النُّخب المثقّفة، في تلك الفترة من بداية التاريخ الحديث في البلاد العربية والإسلامية. كما لا يصحّ أن نفهم التمايز بين الاتجاهين على ضوء التطوُّرات اللاَّحقة؛ لأن الكثير من المضامين السياسية والفكرية أخذت منحى مغايراً، مع مرور الوقت وتعاقب الأجيال. فالجذور الإسلامية في أفكار الجيل الأول من الاتجاه القومي الوطني، لم تعد واضحة في أفكار الجيل الثاني وما بعده، والكلام نفسه عن المضمون الوطني والقومي الإسلامي في أفكار الجيل الأول من الاتجاه الإسلامي، مقارنةً مع الأجيال اللاَّحقة.

لقد خضعت كلُّ الأفكار لمنطق التطوُّر الذاتي أو الخارجي، فضلاً عن منطق التحوُّلات السياسية والاجتماعية التي حدثت بصورة متوالية، خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، والأولى من القرن العشرين. وإذا كان السياسيون معنيِّين بكل ما يعزِّز مواقفهم ويحقِّق مشاريعهم، فالمفكرون أيضاً، ولكن من زاوية فكرية، إنَّهم معنيّون بكل ما يعزِّز آراءهم ويحقِّق رؤيتهم، إلى أي اتجاه انتموا، سواء إلى الاتجاه الإسلامي، أم الوطني والقومي.

أولاً: الاتجاه الإسلامي

أ ـ رفاعة الطهطاوي (ت. 1873م).

شكَّل الاتصال الأول للمصريين بأوروبا، منذ حملة نابوليون بونابرت عام 1798م، بداية لبروز أسئلة جديدة حول التطوّر والمدنية وآفاق المستقبل. ثُم تواصلت المعلومات عن أشكال الحداثة في أوروبا، مقارنةً بأشكال التأخر والتخلُّف لدى العرب والمسلمين، وكان أشهر من أثار الأسئلة حول هذا التفاوت بين العالمين، أحدُ الإصلاحيين المسلمين، الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي، الذي زار أوروبا في عهد محمد علي، وأقام في فرنسا بين عامي 1826 و1831م، ورأى الكثير من الصور التي أثارت فكره، من دون أن تحدث تغيرات جوهرية فيه، كما أنه حاول صياغة إجابات شافية للأسئلة الكثيرة التي تراكمت في ذهنه، أو أُلقيت على مسامعه.

عاد الطهطاوي إلى مصر، وقد أعدَّ للمصريين كتاباً يتضمَّن مذكراته ومشاهداته الحيَّة في البلاد التي زارها في أوروبا، لا سيما في باريس، وذلك تحت عنوان «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»[1]. لقد حاول الطهطاوي أن ينقل أدق التفاصيل الخاصة بالفرنسيين، بدءاً من الطبيعة والمناخ، مروراً بالسياسة والإدارة، وصولاً إلى العادات والتقاليد والدين

(1) رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق 2002. يرى عمر عبد العزيز عمر بأن كل النظريات السياسية والاجتماعية التي ناقشها الطهطاوي في «تلخيص الإبريز» استكملها في كتاب آهر أصدره عام 1869م بعنوان «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب المصرية» وهو أول كتاب ظهر في مصر في الفكر السياسي والاقتصادي المصري نظرياً وتطبيقاً» عمر عبد العزيز: دراسات في تاريخ مصر الحديث 1798 ـ 1914م، دار الثغر، الإسكندرية (د.ت)، ص232.

والعلوم. كما لم ينس تقديم بعض المعلومات عن نشاطاته الفكرية والعلمية الخاصة هناك. بعد ذلك شرع الطهطاوي في عملية ترجمة واسعة لمجموعة من الكتب التي رآها في أوروبا، وقد تنوَّعت موضوعات هذه الكتب بين التاريخ والقانون والفكر والأدب وغير ذلك. كما حاول تقديم الكثير من الآراء والمواقف المتعلقة بالتربية والإدارة والقانون وغير ذلك، في إطار دعم جهود محمد علي في مصر. لقد قيل الكثير عن الطهطاوي ودوره في النهضة الأدبية العربية، ووُصف بأنَّه «إمامها الأكبر في مصر[1]»! ويبدو أنه كان من القلَّة الذين هاجروا إلى أوروبا، من دون أن يذوبوا تماماً في إنجازاتها المدنية، أو يتأثروا بتياراتها الفلسفية المتعددة، وهذا ما جعله يُسهم بشكل ملحوظ في تحريك الواقع الفكري العام.

ب ـ جمال الدين الأفغاني (ت. 1897م).

في الثُّلث الأخير من القرن التاسع عشر لمع نجم المفكر الإسلامي المشهور جمال الدين الأفغاني ، وبالرغم من الغموض الذي أُثير عن انتمائه المذهبي، فقد عَبَرت آراؤه كلَّ الاتجاهات، وكان لمصر حظاً كبيراً من جهوده؛ حيث أقام بها قرابة ثماني سنوات ابتداءً من العام 1871م، وُصِفت بأنَّها كانت «أخصب حقبة في حياته»[2]، تمكَّن فيها من بَثِّ أفكاره بين جيل من الشباب وعلى رأسهم تلميذه محمد عبده. لم يتمكن الأفغاني من بناء مؤسسات أو أعمال ثابتة في مصر، وكل ما

---

(1) المصدر نفسه.

(2) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، الطبعة الرابعة، دار النهار 1986، ص138. عمر عبد العزيز عمر: دراسات في تاريخ مصر الحديث، ص245.

أنجزه يكمن في تلقيح عقول تلامذته بأفكار جديدة عن الإسلام والوحدة الإسلامية ومقاومة الاستعمار، حتى إذا انتشرت أفكاره ونمت وتبلورت مع مرور الوقت ـ لا سيما في عقل أنْجب تلامذته وأقربهم إليه، فيما بعد، الشيخ محمد عبده ـ طوت مصر صفحة قديمة من تاريخها الراكد، وشرعت في صفحة أخرى، زاخرة بأحداث الوعي والتفكير النهضوي الجديد.

تعدّدت أماكن الإقامة للأفغاني، بعد نفيه من مصر عام 1879م، تبعاً لتطوُّر الأحداث السياسية التي كانت تعصف بالعالم الإسلامي في تلك الفترة الصاخبة من تاريخه، فقد أقام مدة قصيرة في الهند، لم يلبث بعدها أن غادرها إلى باريس سنة 1884م، ثم إلى لندن عام 1885م، وبعد وقت قصير سافر إلى إيران، وأخيراً استقرَّ في استانبول سنة 1892م، حيث بدأت جذوة تحركاته بالخمود تدريجياً، ليموت هناك في أجواء من السكينة والهدوء لم تنسجم كثيراً مع سياق حياته النشيط والصاخب.

لقد تمكن الأفغاني، بالتعاون مع الشيخ محمد عبده، من إصدار مجلة العروة الوثقى، حيث بثَّ فيها معظم آرائه السياسية والفكرية والتي ستشكِّل، فيما بعد، مرجعاً للكثير من الإصلاحيين والنهضويين في العالم العربي والإسلامي.

وفي مجال الفكر الإسلامي برزت لديه مقولتان رئيسيتان: الأولى تتعلق بالاجتهاد[1] وضرورة استئنافه من جديد، بعد توقف دام لقرون،

---

(1) من مواقفه في هذا المجال قوله: «ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سُدَّ باب الاجتهاد، أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد بعده أن يجتهد ليتفقه بالدين، أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج=

والثانية الدعوة إلى الوحدة الإسلامية[1]، ولا ريب أن في هاتين المقولتين سرُّ المشروع السياسي الإسلامي الذي كان يسعى من أجل تحقيقه. وإذا كان فتح باب الاجتهاد يُطلق العنان لعقول المسلمين في البحث عن ما ينهض بفكرهم، وبالتالي إعادة طاقتهم للنشاط في الحياة، فإنَّ توحيد صفوفهم يحميهم من كل ما يمنع هذا النهوض ويزيدهم قوة. ولا يبدو أن الأفغاني كان مقيَّداً بحدود ما في مجال الوحدة بين المسلمين، لا سيما الوحدة الفكرية بين السُّنة والشيعة[2].

ج ـ الإمام محمد عبده (ت. 1905م).

أثناء تواجد الأفغاني في مصر لمع نجم الشيخ محمد عبده بصورة ملحوظة، وما فتئ أن ازداد بشكل سريع بعد نفيه. وبالرغم من أن الكثير من آرائه ومواقفه تأثرت في البداية بمواقف الأفغاني، إلا أنه سيبدأ خلال فترة وجيزة بالتميز والاستقلال الفكري، عن أستاذه.

= بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجيات الزمن وأحكامه، ولا يُنافي جوهر النص». انظر:

جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (د.ت)، ص329.

(1) من مواقفه في هذا المجال قوله: «لو أجمع أهل السنة اليوم ووافقوا المفضلة من الشيعة، من عرب وعجم، وأقروا وسلموا بأن علي بن أبي طالب كان أولى بتولي الخلافة قبل أبي بكر، فهل ترتقي بذلك العجم أو تتحسن حالة الشيعة؟ أو لو وافقت الشيعة أهل السنة بأن أبا بكر تولى الخلافة قبل الإمام علي بحق، فهل ينهض ذلك بالمسلمين السنيين، وينشلهم مما وقعوا فيه اليوم من الذل والهوان وعدم حفظ الكيان...» جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، ص325 وفي مكان آخر يقول «لا التمس بقولي هأ أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً، فين هذا ربما كان عسيراً، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، روحية وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر...» ـ المصدر نفسه، ص 345.

(2) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص145.

لقد شارك الشيخ محمد عبده في فعاليات ثورة أحمد عُرابي لحظة قيامها، من دون أن يكون له دورٌ ملحوظ في مقدماتها، وبعد القضاء على الثورة نُفي إلى خارج مصر في جملة المنفيين؛ حيث قضى بعض الوقت في بلاد الشام بعدها سافر إلى باريس حيث اجتمع مع الأفغاني وأصدرا جريدة العروة الوثقى. عاد عبده إلى مصر في عام 1889م، ليبدأ مرحلة جديدة من حياته اعتزل فيها العمل السياسي، ليتفرَّغ للإصلاح الفكري والتربوي. في هذه الفترة بالتحديد لعب الشيخ محمد عبده دوراً فائق الأهمية في تاريخ الإصلاح الديني في مصر، ما سيكون له الأثر الكبير على المفكرين الإسلاميين اللاحقين، ومنهم الشيخ محمود شلتوت، وإن بصورة غير مباشرة.

لن نتوسَّع كثيراً في الحديث عن آراء الشيخ محمد عبده، لكننا سنتوقف قليلاً عند نماذج منها تتعلق بالاجتهاد، وإصلاح الجامع الأزهر، والوحدة الإسلامية، لكونها ستشكِّل ما يشبه تجربة سابقة بالنسبة للشيخ شلتوت وغيره. فقد هاجم الإمام محمد عبده كل الذين دعوا للتقليد في الفروع كما في الأصول، معتبراً الجمود مرضاً خبيثاً[1] دخل في الجسم الإسلامي، خلال القرون الأخيرة، وأنْ لا دليل لهؤلاء على ما يزعمون، بل إنَّ دليلهم نفسه لا يتجاوز كونه عملية تقليد[2]. وهذا الواقع ـ في رأيه ـ أدى إلى إنتاج رديء[3] على المستوى الفقهي، من شأنه تنفير الناس من الإسلام والدين عموماً.

---

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (د. ص)، ج3 ص330.

(2) المصدر نفسه، ص325.

(3) المصدر نفسه، ص325 و326.

وبعد تأكيده على أن الإسلام لن يقف في وجه المدنية على الإطلاق، وأن دوره يقتصر على تهذيبها وتنقيتها من أضرارها[1]، طالب عبده كل المتديِّنين بوجوب الأخذ بحظ من العلم بما في كتاب الله وشرعه، معتبراً أن جميع المسلمين سواء لجهة حقهم في فهم الدين، وأن الشرط الوحيد هو القدرة على الفهم، ليس إلا، وأنَّ ذلك «سهل المنال على الجمهور الأعظم من المتدينين[2]. أما آراؤه في إصلاح الجامع الأزهر، وسعيه الفعلي في هذا الاتجاه، فيختصران القسم الأكبر من حياته بعد اعتزاله السياسة. فقد عاب على نظام الأزهر بأنه لا يتضمن نظاماً خاصاً للدرس، وأن التلامذة لا يُسألون عن حضورهم الدروس، كما لا يُسأَلون عن مدى استيعابهم لها، أو تقيّدهم بالأخلاق والآداب الإسلامية. وبعد أن يختصر مضامين المواد بأنها «تملأ القلب بُغضاً لكل من لم يكن على شاكلته في الاعتقاد[3]»! لا يرى فيها سوى زوائد عُرضت على الدين، تحمل من الضرر ما لا يُرجى معه نفع[4].

كما يستغرب الشيخ محمد عبده كون شيخ الأزهر لم يسمح بتدريس مقدمة إبن خلدون، وأنه لما سأله عن سبب ذلك لم يجد الشيخ جواباً سوى «إنَّ العادة لم تجر بذلك»[5]. وبالرغم من نجاحه في إنجاز بعض الإصلاحات المحدودة التي سمحت له بأن يكون عضواً في مجلس إدارة الأزهر، فقد استمر معارضاً لأساليب التدريس ومضامين الدروس

(1) المصدر نفسه، ص331.
(2) المصدر نفسه، ص445.
(3) المصدر نفسه، ص112.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص177.

المسموح بها[1]، إلا أنه كان حريصاً على استبعاد أي دور مباشر للسلطة في جامع الأزهر، حتى ولو كان في ذلك دفعاً لعملية الإصلاح، أو إلزاماً للقيّمين على الأزهر بالإصلاحات المقرَّرة، مؤكداً على ضرورة إنجاز الإصلاح بأيدي شيوخ الأزهر لا بسلطة الحكومة[2]. ومع ذلك فلم يسلم الشيخ عبده من هجوم وانتقاد عدد من الأزهريين، وكذلك من السلطة، حيث اضطر لتقديم استقالته من عضوية مجلس الإدارة، قبل أشهرُ من وفاته سنة 1905م.

أما بخصوص موقفه من الاختلافات المذهبية، فإنَّ الإمام عبده لم يكن يرى مبرراً منطقياً لهذا الاختلاف بين المذاهب الإسلامية، ويعتبر ذلك بمثابة جناية في الإسلام لآثاره المدمرة على المسلمين، وينظر إلى اختلاف السلف بأنه لا يتجاوز «اختلاف أفهام الأفراد[3] وأنه قابلٌ للمعالجة، لكن الجمود[4] هو الذي عمَّق هذا الخلاف، وأعطاه أبعاداً جديدة لم يضمرها السلف، بل ويستغرب بشدة كيف أنه لا يجوز أن ينتقل رجل من مذهب إلى آخر، بحجة أن أباه قد حدّد مذهبه لحظة ولادته في بيته[5]. ولا يفرّق الإمام عبده بين أسباب الاختلاف في العقائد عن تلك الخاصة بالاختلاف في الفقه والأحكام. فالمنهج واحد، والخلفيَّة واحدة، هي الجمود عند لحظة زمنية من العلم[6].

(1) المصدر نفسه، ص184.
(2) المصدر نفسه، ص180.
(3) محمد عبد، الأعمال الكاملة، ج3 ص321.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر السابقة، ص322.

وفي الفترة التي كان لا يزال يعمل فيها بالسياسة، كتب الإمام عبده مقالاً في العروة الوثقى، بتاريخ 14 آب سنة 1884م، دعا فيه الفرس والأفغان للوحدة الإسلامية، معتبراً أن الإيرانيين لائقون بهذه المهمة التي ستضاف إلى مهامهم الكبيرة في تاريخ الإسلام، لا سيما في مجال تطوير العلوم الإسلامية ونشرها[1]. وإذ كان يتوقع من هذه الوحدة حياة جديدة للمسلمين، ومكانة عزيزة لهم، سواء في تلك البلاد، أو غيرها من بلاد المسلمين، فإنّه كان يرى بأنَّ المبادرة يجب أن تأتي من إيران، عبر تحرير الكتب ونشر الرسائل في هذا الاتجاه، وبأقلام علمائها الكبار[2].

صحيحٌ أن الإمام عبده ترك العمل السياسي المباشر، وله فيه عبارات تكشف عن كونه ممقوتاً لديه[3]، إلا أن النتائج السياسية لجهوده في الإصلاح الفكري والديني على المدى البعيد كان في مستوى أهدافه التي سعى لتحقيقها.

إنَّ التحدي الذي عاشه الشيخ محمد عبده في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشرة، والسنوات الأولى من القرن العشرين، كان يكمن في تقديم الإسلام كخلفية فكرية تدفع باتجاه التطوّر، ولا تتعايش مع الخضوع والتخلُّف، وبالرغم من صعوبة الموقف، والفراغ الكبير الذي كان عليه أن يملأه، إلا أنه تمكن من تقديم إجابات متقدِّمة عن موقف

---

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مطبعة المنار، الطبعة الثامنة، القاهرة 1344هـ ج2، ص312 و313.

(2) المصدر نفسه، ص316.

(3) كقوله: «اعوذ بالله من السياسة، ومن كل حرف يُلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجُن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس ومسوس «محمد عبده الأعمال الكاملة، ج3، ص316

الإسلام من الحضارة، والردَّ على من يتهم هذا الدين بأنه هو السبب في تخلف المسلمين، مع تحديد الدور العصري الذي يتعيَّن عليهم القيام به.

لقد كانت آراء الشيخ محمد عبده، قوية وجذَّابة في آن، وتناولت شتى مجالات الفكر والحياة العامة. وقد تأثر بها من جاء بعده، ومنهم السيد محمد رشيد رضا الذي ظهر كواحد من أبرز تلامذة الإمام محمد عبده في حياته، بل اعتبر وريثه الفكري بعد وفاته سنة 1905م، وبالرغم من أن التلميذ لم يتجاوز معظم آراء معلِّمه، إلا أنه شكَّل قوة دفع ملحوظة في تعميم آراء الإمام وتوسيعها، وبالتالي كسب المؤيدين والملتزمين بها. لقد تبلورت آراء الإمام عبده في الوحدة الإسلامية بين السنة والشيعة، كما بين المذاهب الخاصة بالسنَّة والشيعة على السواء[1]، على يد السيد محمد رشيد رضا، وتمكن هذا الأخير من بلورة فتاوى جديدة للإسلام تُعبر عن ملاءمة هذا الدين للتقدم والمعاصرة، كما تابع نقده لنظام التعليم في الأزهر، لكن من دون تحقيق إصلاحات جديدة فيه، وقد أدَّى ذلك إلى خصومات حادة بينه وبين القيِّمين على الأزهر في تلك الفترة[2].

د. الشيخ محمد مصطفى المراغي (ت. 1945م)

قبل وفاة محمد رشيد رضا سنة 1935، برز جيل جديد في جامع الأزهر، معقل النُّخب المصرية حتى ذلك الوقت، وفي مقدمتهم الشيخ

---

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص277.

(2) محمد كرد علي: المعاصرون، تعليق محمد المصري، دار صادر، بيروت، طبعة ثانية 1993، ص336 و337.

محمد مصطفى المراغي الذي وإن تتلمذ لفترة قصيرة[1] على يد الإمام محمد عبده، لكنه تأثر كثيراً بأفكاره وآرائه. وإذا كانت مشيخة الأزهر ممنوعة عن الإصلاحيين، خلال العقود الأولى من القرن العشرين، فقد سنحت الفرصة للشيخ المراغي سنة 1928م لتسلُّم مشيخة الأزهر، مع أن الظروف لم تكن مؤاتيةً آنذاك، ما اضطره للاستقالة، لكنه سيعود شيخاً جديداً للأزهر في العام 1935م.

يمكن القول: إنَّه، وابتداءً من سنة 1935م، دخلت تجربة التجديد الديني[2] في مصر مرحلة التأثير النظامي الواسع، وإنَّ ما عجز عنه الإمام عبده، وتلامذته من بعده، في مجال إصلاح الجامع الأزهر، سوف يكون القضية الأُولى لشيخ الأزهر الجديد، لا سيما إذا ما عرفنا أن سبب الاستقالة من التعيين الأول كان بسبب إصلاح الجامع الأزهر.

بالرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها كُل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والأصداء التي توالت في مصر وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، فقد وجد الإمام محمد المراغي نفسه، بعد أكثر من عقدين من الزمان، مضطراً للحديث عن ضرورة الاجتهاد وأهميته، وبالتالي دحض الآراء المعارضة له، أو السَّاعية للإبقاء على بابه مقفلاً.

ففي كتابه القيِّم «الاجتهاد» يتحدث المراغي عن إمكانية الاجتهاد عقلاً وعادةً، وأنه في زمانه أيسر من الأزمنة الماضية[3]، بل إنَّ الزمن

---

(1) عبد المتعال الصعيدي: المجدِّدون في الإسلام، مكتبة الآداب د.ت، ص546.

(2) محمد كرد علي: المعاصرون، ص 380 ـ 382.

(3) محمد المراغي: الاجتهاد، الأزهر 1417هـ، ص15.

الذي سمح للأسلاف بالاجتهاد لم يغيِّر خِلقة الإنسان وعقله[1]. كما كان المراغي مضطراً أيضاً لمداراة القائلين باستحالة الاجتهاد، وإبداء احترامه لرأيهم، مفترضاً أنَّ علماء المعاهد الدينية في مصر تتوافر فيهم شروط الاجتهاد، ويحرم عليهم التقليد، حتى ولو كان في درجة الاجتهاد الجزئي[2].

وإذ يكتفي المراغي بالقول بجواز تقليد غير الأئمة الأربعة، متى صحَّ النقل عنهم، يوحي بإمكانية تجاوز عموم الأئمة عندما يقول بأن علم الفقه ليس علماً قطعياً[3]، من دون أن يصرح بذلك بطريقة مباشرة، وعلى أي حال فقد جزم الإمام المراغي بوجوب التزام المجتهد برأيه، سواء كان اجتهاده مطلقاً أو جزئياً[4].

وبطريقة توحي بتألُّق الذهنية الفقهية لديه، يطلق الشيخ المراغي مقولة اجتهادية تقترب من منهج المقاصد في الاجتهاد، الرائج في أيامنا هذه، فيقول بأن الشريعة مبنية على المصالح، وهي معنى من معاني العدل والرحمة والحكمة، وكل مسألة خرجت إلى الجور، وتجاوزت الرحمة، ودخلت في العبث، هي بعيدة عن الشريعة حتماً[5].

وفي الاتجاه نفسه يعتبر الشيخ المراغي بأنَّ آيتي اليُسر في الدين: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة الآية 185]. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج الآية 78]، بأنهما نصَّان

---

(1) المصدر نفسه، ص16.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص25 و26.

(4) المصدر نفسه، ص37.

(5) محمد المراغي: الاجتهاد، الأزهر 1417هـ، ص39.

يجب أن «تبقى سيطرتهما تامة على جميع التشريع الإسلامي»[1]، ولا يخفى ما في هذا الكلام من تحرُّر غير مألوف من الذهنية السائدة في تلك الفترة. وعلى الرغم من كونه محسوباً على المذهب الحنفي، إلا أنه لم يحصر عقله في هذا المذهب، ولا غيره، وقد نشر بحثاً في حُكم ترجمة القرآن الكريم كشف فيه عن إطلاع واسع على آراء المذاهب الأخرى، متنقلاً بينها من دون أن يتقيَّد بواحدٍ منها على الدوام، أو يلتزم بأحدها في بعض الأحيان، وقد كان للفقيه الشاطبي، وآرائه في مقاصد التشريع، حضورٌ لافت في آراء الشيخ وقناعاته في هذا البحث[2].

وقد بدت مُرونته الذهنية واضحة في موقفه أمام لجنة الأحوال الشخصية التي كانت في صدد البحث في الهبة والوصية والوقف، عندما قال لأعضائها: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه يوافق الزمان والمكان وأنا لا يعُوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم». وعلى غرار أستاذه، الإمام محمد عبده، رفع الشيخ المراغي شعار توحيد المذاهب، أو على الأقل تضييق شقة الخلاف بينها، وكان يدعم قناعته هذه بفهم متقدِّم لجذور الخلاف الوهمية من جهة، وللآثار السلبية المتأتيَّة من هذا الخلاف على واقع المسلمين المتأخر والمتدهور[3]. وفي حدود المعطيات التي تسنَّى لي الاطلاع عليها، لم أعثر على مقاربة جديدة للشيخ المراغي بخصوص الوحدة بين السنة والشيعة، ولكن بحكم المنهج الذي اعتمده، وانفتاحه على قضايا العصر بمستوى عقلي متقدِّم، يمكن القول إنه كان منفتحاً في هذا المجال، من

---

(1) المصدر نفسه، ص48.

(2) محمد المراغي: بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، تقديم صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت 1981، ص18 و19.

(3) محمد كرد علي: المعاصرون، ص380.

دون أن تكون له اسهامات فعليَّة فيه، كما سنرى لاحقاً مع الشيخ شلتوت.

وما أودُّ الإشارة إليه في نهاية الحديث عن الشيخ المراغي، هو أنَّ التيَّار الإصلاحي كان ولا يزال، حتى نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، مشغولاً بالاعتراضات التي تطال مقولاته الأساسية كالاجتهاد، بالرغم من تقدّمه وتوسُّعِهِ في عرض مبرراته وآفاقه وقواعده، ما يعني غلبة التيار المعارض حتى ذلك الحين، من دون أن يعني ذلك انكماشاً في التيار الإصلاحي الإسلامي، بل المزيد من التوسُّع والانتشار، لكن في حدود ضِّيقة وغير مُهيمنة.

هـ ـ الشيخ عبد المجيد سليم (ت. 1954م)

بعد وفاة الشيخ المراغي، عام 1945م، برز نجمٌ آخر من نجوم الجيل الإصلاحي، هو الشيخ عبد المجيد سليم، الذي تولَّى مشيخة الأزهر في العام 1950م ثم 1952م، وبالرغم من الضغوط الشديدة، التي وقفت في وجهه، وكان مصدرها القصر الملكي الذي منعه فعلاً من إنجاز إصلاحاته التي كان قد تقدم بها في خصوص تطوير التعليم في الجامع الأزهر، إلا أنَّه أثبت عناداً نادراً، وجرأة غير مسبوقة، في نشر آرائه، وتوسيع دائرة المؤيدين للتيار الإصلاحي، داخل الأزهر وخارجه[1].

بالرغم من الوقت المحدود الذي قضاه الشيخ عبد المجيد سليم في

(1) محمد رجب البيومي: الإمام عبد المجيد سليم، مجلة الأزهر، المجلد 32،، سنة 1380هـ، 1960م، ص163.

الأزهر، حيث لم يتجاوز مجموعه السنوات الثلاث، فقد ذاع صيته بين العلماء، وكان لتسلُّمه منصب الإفتاء سبعة عشر عاماً، الأثر الملحوظ في إنتاج مجموعة كبيرة من الفتاوى، جُمعت في اثنين وعشرين مجلداً[1]، على أنه لم يتقيَّد بمذهب معين في هذه الفتاوى، متأثراً بأستاذه الإمام محمد عبده.

كما كان للشيخ سليم دور بارز في مجال الوحدة بين السنة والشيعة، فبالإضافة إلى كونه أحد المؤسسين لجماعة التقريب بين المذاهب، فقد شغل منصب وكيلها العام ما أكسبها «جلالاً ومقاماً»[2] على حد تعبير محمد رجب البيومي. وقد أثنى الشيخ شلتوت على دور ومواقف الشيخ سليم في مجال التقريب بين المذاهب، عندما قال «والذي أفاد منه التقريب في فترة ترسيخ مبادئه أكبر الفائدة»[3]. أما في مجال إصلاح الأزهر فلا يظهر أنه استطاع إنجاز شيء جوهري على مستوى الأنظمة، ولكنه لعب دوراً رئيسياً في بناء مدينة البُعوث الخاصة بالطلاب المهاجرين لطلب العلم في الجامع الأزهر والتي كانت إحدى مفاخر الأزهر في تلك الفترة[4].

ما تقدّم هو صورة إجمالية وسريعة عن البيئة الفكرية العامة التي كان الشيخ محمود شلتوت يعيش فيها، قبل بروزه وقيادته للتيار الإصلاحي، في أواخر الخمسينات وبداية الستينات من القرن العشرين. من هنا،

---

(1) مكتب شيخ الجامع الأزهر: الأزهر في سطور، الأزهر 1959، ص51.

(2) محمد رجب البيومي: الإمام عبد المجيد سليم، مجلة الأزهر، المجلد 32،، سنة 1380هـ، 1960م، ص163.

(3) محمود شلتوت: مقدمة كتاب قصة التقريب بين المذاهب، ص23.

(4) الأزهر في سطور: ص61 و62.

يمكن القول إنَّ الشيخ شلتوت جاء في أعقاب تجربة طويلة من الإصلاح والتجديد الديني عاشتها مصر على مدى ما يزيد على نصف قرن، وسنرى، فيما بعد، أنه سيتابع هذه التجربة، بعد أن يُضيف عليها شيئاً من إسهاماته الفكرية الخاصة.

ثانياً: الاتجاه الوطني والقومي

شهدت الاتجاهات الفكرية التي غلب عليها الطابع الإسلامي في مصر خلال القرن التاسع عشر، والفترة الأولى من القرن العشرين، مرحلة جديدة من الإنتاج المعرفي والفكري غير مقيَّد بالأطر المرسومة سابقاً، وعلى الرغم من استمرار نماذج متقدمة من رجال الدين، وبعض المفكرين، في الاتجاه نفسه الذي بدأه الروَّاد الأوائل، إلا أن أسماء جديدة وآراء جديدة، ومواقف جديدة، سوف تبرز مع بدايات القرن العشرين، ما لبثت أن ازدادت قوة وآثاراً مع تقدُّم السنوات. وإن كان عدد كبير ممَّن دشَّنوا هذه المرحلة الجديدة لم يقطعوا مع التجارب الفكرية السابقة، ومنهم قاسم أمين، وأحمد أمين وتوفيق الحكيم، وعباس محمود العقاد، إلا أن البعض الآخر باشر تجربة جديدة لا تلتقي إلا بشكل عام مع المرحلة السابقة، وفي مقدِّمة هؤلاء طه حسين، الذي قدَّم دراسة حول الشعر العربي الجاهلي، في العام 1926م، شكلت ما يشبه الانقلاب الفكري على القناعات السائدة، وكادت تتسبَّب بعزله نهائياً، لولا التعديلات التي ألحقها بدراسته فيما بعد.

ومن الواضح أن أطروحة الجامعة الإسلامية التي طالما جرى رفعها كشعارٍ في أدبيات مفكري القرن التاسع عشر، بدت في العقود الأولى من القرن العشرين تترك مكانها المحوري لصالح الشعور الوطني، ثم الشعور

القومي فيما بعد، وبذلك بدأنا نسمع خطاباً فكرياً وسياسياً لا يتجاوز الإقليم المصري، على أيدي زعماء وطنيين جُدد منهم مصطفى كامل وسعد زغلول وغيرهم.

إذن لم تعد الثقافة الإسلامية والرؤية الإسلامية البحتة، تُشكِّلان المصدر الوحيد للحياة الفكرية في مصر، بل غدت البعثات العلمية إلى فرنسا وبريطانيا، تشكل انفتاحاً غير مشروط على ثقافة الغرب وإنتاج أشهر مفكِّريه الإنسانيين.

لقد سافر الطهطاوي إلى فرنسا للدراسة عام 1826م، وعاد عام 1831م، وكذلك سافر طه حسين إلى فرنسا للغرض عينه في عام 1915م، وعاد عام 1919م، ولكن الآثار التي ترتَّبت على أفكار كلٍّ واحد من الرجلين لم تكن متقاربة أو متناغمة، فبينما حافظ الأول على القسم الأكبر من ثوابته الدينية، دخل الثاني في تجربة مفتوحة على الأفكار الأوروبية، وبدا مستعداً للتخلي عن أي فكرة تتعارض مع المناهج العلمية السائدة في الغرب.

لقد تطوّر العلم في أوروبا كثيراً بين عامي 1831م و1919م، وإن ما رآه الطهطاوي في شكل أسئلة وتأملات، شاهده طه حسين على صورة مؤسسات علمية، وجامعات، ونُظم فكرية وسياسية متنوعة.

وعلى الرغم من احتفاظ الأزهر بمكانته التاريخية، ودوره العلمي المحوري، في مصر وخارجها، ومع أن الكثيرين ممن ذهبوا لتحصيل العلم في الغرب مرُّوا على الأزهر، وأفادوا منه في تحصيل علومهم الأولية، إلا أن هذه الجامعة التاريخية سوف تفقد الكثير من بريقها العلمي العام مع مرور الوقت، لصالح مؤسسات علمية حديثة هي

الجامعات العصرية، وإنَّ كل محاولات الإصلاح التي ستجري في نظام ومناهج الأزهر، لن تعرقل انطلاقة الجامعة المصرية التي بدت في العقد الثالث والرابع من القرن العشرين، تشقُّ طريقها نحو المستقبل، بكل قوة وثبات.

لقد تأسست جامعة الدول العربية في العام 1945م، وكان الدور المصري قيادياً في هذا المجال، ولا شك في أن قرار التأسيس جاء بمثابة محصِّلة طبيعية للعديد من الآراء والجهود ذات الطابع القومي، ولم تكن أعمال ساطع الحصري في إحدى معاهد هذه الجامعة، إلا واحدة من المؤشرات على طبيعة الاتجاه الفكري في مصر، قبل وبعد تأسيس الجامعة[1].

ظلَّت العلاقة بين ممثلي الاتجاهين الإسلامي والقومي العلماني، خاضعة لمفاهيم مشتركة عن الإسلام، ودوره الحاسم في ثقافة العرب وحضارتها، كما بقيت المواجهة مع الاحتلال والاستعمار تزوِّد الفريقين بمادة كافية من المواقف والآراء المشتركة، وبالرغم من ظهور الكثير من الفوارق في مجال المقاربات الفكرية لقضايا العصر، فقد أسهم التنوع داخل كل اتجاه، بتخفيف الكثير من حدة هذه الفوارق، ولم تصل الأمور إلى مرحلة الصدام، إلا بعد وقت متأخر جداً.

ما نودُّ التركيز عليه في هذه الإطلالة السريعة هو أنَّ البيئة الثقافية التي ترعرع فيها الشيخ شلتوت، في بداية تجربته العلمية، بدأت تفقد الكثير من ملامحها الأساسية، لمصلحة بيئة جديدة، لم تتخلَّ عن الإسلام،

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص377.

كمصدر في الوعي الفكري، ولكنها اكتفت بكونه واحداً من مصادر الفكر، وليس مصدراً وحيداً. وإن معظم إنتاج الشيخ الفكري أُنجِزَ في فترة تكوُّن هذه البيئة الجديدة وظهور ملامحها المختلفة. ومن المرجَّح أن الكثير من مواقف وآراء الشيخ، الخاصة بالفكر الغربي، كانت تعني روَّاد البيئة الجديدة في الأساس، ولا يبعد أنها كانت موجَّهة إليهم بصورة مباشرة. وإذا كان الشيخ قد أبدى مرونة فكرية ملحوظة في مجال الاجتهاد، والوحدة الإسلامية، وحقوق الإنسان، وغير ذلك من القضايا الفكرية المطروحة في تلك الفترة، فمن المرجَّح أنها جاءَت في سياق تبادل التأثير والتفاعل مع الأفكار الجديدة التي أسهمت البيئة الجديدة في إنتاجها ونشرها. ولم تكن كتابات عباس محمود العقاد، المتوالية في مجلة الأزهر، في تلك الفترة سوى مؤشر على تنامي هذا التأثير المتبادل والتفاعل المشترك.

لقد بدا للجميع في تلك الفترة جدوى التعاون والتفاعل، وإذا كانت آراء علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» قد أثارت عاصفة بين بعض المحسوبين على الطرفين في العام 1925م، إلا أنَّها ما لبثت أن هدأت بعد وقت قصير ولم تحفر عميقاً بين الاتجاهين، وكان دور مصطفى عبد الرزاق، الأخ لعلي عبد الرزاق، في الجامع الأزهر وخارجه، مؤثراً في هذا المجال، نظراً لمكانته العلمية، وقربه من الاتجاهين.

ثالثاً: إطلالة على أوضاع مصر السياسية في عصر النهضة

شهد العقد الثامن من القرن التاسع العشر الميلادي مجموعة من الأحداث، سوف يكون لها تأثير مباشر على العقود التالية من تاريخ مصر

الحديث والمعاصر، فقد وصل التغلغل الاستعماري الغربي إلى ذروته في تلك الفترة[1]، وتزايد عدد الأوروبيين القاطنين في مصر لمصالح تجارية واقتصادية وسياسية[2]، وغدت هذه الناحية من القسم الشمالي الشرقي لأفريقيا محط أطماع ومنافسات متعددة بين الدول الأوروبية، خصوصاً بريطانيا وفرنسا، لا سيما بعد فتح قناة السويس، وبدء الإفادة الفعلية منها في هذه الفترة.

شكَّل الانهيار المالي للسلطة المعنية من قبل العثمانيين في مصر، والمتمثلة بالخديوي إسماعيل، مدخلاً واسعاً لمرحلة جديدة من التدخُّل المباشر بشؤون مصر، ما سيؤدي في حينه إلى نوع من اليقظة الوطنية في صفوف المصريين، وبالتالي قيام ثورة في وجه الأوروبيين عموماً، وفي وجه الإنكليز على وجه التحديد، بقيادة أحمد عُرابي، أحد كبار الضباط المصريين، عُرِفت بالثورة العُرابية عام 1881، وبالرغم من انتشار هذه اليقظة بين قطاعات واسعة من الشعب المصري، فقد تم القضاء عليها بعد عامٍ كامل من انطلاقتها، وبالقوة العسكرية، واحتلت بريطانيا مصر بشكل مباشر في عام 1882م.

شهدت مصر، منذ احتلالها من قبل الإنكليز، موجات عديدة من الحركات السياسية والانتفاضات الشعبية، أسهمت في انتشار وعي سياسي جديد في مختلف الشرائح المكوِّنة للشعب المصري. وإذا كانت ثورة أحمد عُرابي، قد فرضت نوعاً من الاندماج والتوحيد في صفوف المصريين، فقد جاءت حادثة دانشواي 1906م وما كشفت من مهانة

(1) عمر عبد العزيز عمر: دراسات في تاريخ مصر الحديث، ص225.

(2) المصدر نفسه، ص 226 و227.

للكرامة المصرية أمام غطرسة المحتل البريطاني، وغيرها من الأحداث خلال الحرب العالمية الأولى، ومن ثم ثورة سعد زغلول سنة 1919م، لتزيد في تكاتف وتعاون النُّخب المصرية لمواجهة العدو والخصم المشترك، المتمثل بالإنكليز والسلطة المتعاونة معه.

حافظ النظام السياسي على سلطة الخديوي، الذي سيصبح الملك في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، لكن مع بروز تعديلات ملحوظة في صلاحياته التي غدت منظَّمة مع مرور الوقت، لكن من دون أن يعني ذلك فقدان الملك لسلطته المطلقة في بعض المجالات التي حرص عليها الإنكليز. وبقيت أسماء، من قبيل الملك فؤاد ثم الملك فاروق، تشكِّل عناوين لعهود مطبوعة بسيرتهم وطريقتهم في الحُكم، مع تأثير واضح للسياسة الإنكليزية.

جاءت معاهدة 1936م، بين مصر وبريطانيا، بمثابة تتويج لمرحلة طويلة من العمل السياسي المناهض للاحتلال[1]، كما دشَّنت مرحلة جديدة من الانقسامات الداخلية في مصر لتحديد النظام السياسي لفترة ما بعد الاستقلال النسبي، ولم تكن أحداث الحرب العالمية الثانية ونتائجها إلا دفعاً جديداً للاتجاه الذي تبلور في معاهدة 1936م، ووجد المصريون أنفسهم بعد الحرب العالمية أمام فُرص عديدة لإزالة ما تبقَّى من وصاية إنكليزية فقدت الكثير من طاقتها على النمو والاستمرار. لقد قدمت الحرب العالمية الثانية، بكوارثها الهائلة، صورة جديدة عن حضارة أوروبا وفكرها العاجز، والذي كان، حتى وقت قريب من بداية الحرب،

---

(1) محمد صفوت: مصر المعاصرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (د.ت) ص: 150 ـ 151.

يشكّل تحدياً للمنظومة الفكرية التي كان يعتنقها المفكرون المسلمون في تلك الفترة. لقد انتهت بالفعل مرحلة مؤثرة من الانبهار بالحضارة الغربية وأفكارها المتباينة مع الإسلام، وسيكون بين أيدي دعاة الإسلام، في مصر وخارجها، أمثلة عديدة عن عناصر الضعف الجوهرية التي تدخل في مكوّنات التجربة الإنسانية في الغرب[1].

شكَّلت ثورة يوليو 1952، أو ما عرف بثورة الضباط الأحرار، ضربة قاضية للنظام الملكي في مصر، والذي كان بدأ يفقد قدرته قبل فترة طويلة من هذا التاريخ. وإذا كانت هذه الثورة قد شرعت في تحديد الخطوط العامة للنظام السياسي الذي سوف تسلكه مصر المستقلة، فقد عبَّرت، في الوقت نفسه، عن بروز قوة جديدة من شأنها أن تجمع التيارات المتعارضة، من دون أن يعني ذلك إمكانية الاستمرار بذلك على الدوام.

لم يكن الرئيس جمال عبد الناصر، الذي تسلَّم السلطة في أعقاب الثورة، مفكراً إسلامياً، كما إنَّه لم يحمل أفكاراً تجديدية عن نظام الحكم في الإسلام، لكنه ومع ذلك شكَّل نقطة التقاء للعديد من التيارات الناشطة في مصر، بما فيها التيار الإسلامي السياسي والثوري، على الأقل في الفترة الأولى من قيادته للبلاد.

وفي الوقت نفسه لم يشعر حملة لواء الدعوة إلى الإسلام، وتجديد الفكر الإسلامي في جامع الأزهر، أنَّهم خارج الصيغة الجديدة للحكم، بل إنَّ تطلُّعات الرئيس المصري الواسعة، واستراتجياته التي تتجاوز مصر

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص413.

إلى العرب والمسلمين، شكَّلت إطارات رحبة للتعاون، بل الانخراط في عمل سياسي واحد.

من هنا، يُمكن القول إن اتجاه الأحداث في مصر غداة ثورة الضباط الأحرار، كان ملائماً بعض الشيء لحركة التجديد والإصلاح الديني، على الأقل في عناوينها الكبرى، كالاجتهاد والوحدة والإصلاح، لتوافر الكثير من العناصر المشتركة، وغياب ما يمكن تسميته بعناصر الخلاف أو الصدام، لكن من دون أن يعني ذلك أن السلطة الجديدة تعبِّر تماماً عن الخلفيَّة الفكرية لرواد الاصلاح الديني في تلك الفترة.

جاء حدث الوحدة بين مصر وسورية، وما أسفر عنه من قيام الجمهورية العربية المتحدة سنة 1958م، بمثابة اندفاعة جديدة في ثقافة الوحدة[1] بين قُطرين عربيَّين بالنسبة للعُروبيِّين، وبين بلدين مسلمين بالنسبة للإسلاميين، وفي هذا الوقت بالتحديد كان قرار تعيين الشيخ شلتوت في مشيخة الأزهر ليشكِّل ما يشبه الفرصة الذهبية للجامع الأزهر؛ حيث سيتولى شؤونه مجدد إسلامي جريء، على تفاهم وتعاون مع صاحب القرار في مصر. انهارت الوحدة في العام 1961م، لكن الثقافة التي أشاعتها بقيت مستمرة، والأعناق اتجهت نحو تجربة جديدة في هذا الاتجاه، مع مزيد من التحضير والاستعداد، بدل أن تتراجع عن فكرة الوحدة بأفقها العربي أو الإسلامي.

لن تكون تجربة الشيخ محمود شلتوت بعيدة أبداً عن اتجاه الأحداث العامة في مصر، بل ليس المبالغة القول إنها واحدة من

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص429.

التجارب التي انخرطت جدياً في تداعيات هذه الأحداث، متأثرة بها أو مؤثِّرة فيها. ومن الصعوبة بمكان فهم الآثار التي أحدثها الشيخ شلتوت سواء في جامع الأزهر، أو في مصر، أو حتى في العالم الإسلامي، والحيوية التي طبعت سائر أعماله وأفكاره، بعيداً عن تطوُّر الأحداث العامة في بلاد النيل، والتي شكَّلت حراكاً عاماً غيرَ مسبوق في هذه البلاد.

الفصل الثاني

أعمال الشيخ شلتوت

مصادر فكر الشيخ شلتوت

الشيخ محمود شلتوت رجل دين، اكتسب علومه الأساسية من الجامع الأزهر، كما أشرنا في بطاقة التعريف، وباستثناء حفظه للقرآن، ومجموعة من الأحاديث الخاصة بالرسول(ص)، وبعض الثقافة في الأدب واللغة العربية، لا توجد معطيات تفيد بوجود مصادر أخرى للشيخ في مرحلة طلبه العلم في الأزهر.

لا يشير الشيخ إلى مصادره في غالب الأحيان، إلا في مجال القرآن والأحاديث النبوية، أو في مقام عرض الآراء ونقدها، وما دون ذلك لا توجد عمليات إحالة أو توثيق لمعظم المواد التي حرَّرها. وإذا كان الأمر كذلك فمن الصعوبة تعيين المصادر التي أثَّرت بشكل ملحوظ في فكره ومنهجه. وإنَّ التدقيق في نوع المعلومات وحجمها يساعد على القول إنَّ الشيخ شلتوت كان مطالعاً ومتتبِّعاً لأهم الإصدارات الفكرية العربية المعاصرة، ولم ترد له ملاحظات في خصوص الكتب التي يجوز الاطلاع عليها أو لا يجوز. وفي مجال اللغات الأجنبية لا يبدو أن الشيخ

قد أتقن أياً منها، وبالتالي لم يفد منها، على ما يبدو، في القراءة والاطلاع. وإذا كان قليل العناية بالإِنتاج المعرفي الغربي، فلم نعهد منه إشارة إلى مفكرين غربيين، أو عرض لآرائِهم بشكل علمي موسَّع، إلا أنه لم يكن بعيداً تماماً عن آثارهم العلمية، لا سيما إذا ما لامست المحذور في الفكر الإسلامي، كما هو عليه الحال في الماركسية، أو نظرية النشوء والارتقاء. وفي كل الأحوال لم تتجاوز مقارباته الإطار النقدي العام؛ حيث يكتفي بالخطوط العامة، دون الخوض في التفاصيل. باستثناء سفره إلى لاهاي عام 1937م، وتمثيله الأزهر في مؤتمر القانون الدولي، لم ترد في المصادر التي اطلعت عليها أية إشارة إلى سفر للشيخ خارج مصر في إطار التحصيل العلمي. أما السنوات الخمس التي قضاها مطروداً من الأزهر، فلا يبدو أنها حفَّزت فيه العزم على السفر، كما فعل سلفه محمد عبده، وبذلك تكتمل الصورة الإسلامية الصافية لمصادر الشيخ شلتوت العلمية.

وبالرغم من الانسياب الملحوظ في صياغاته ومفرداته التعبيرية، إلا أنه لم يعتن كثيراً بروَّاد الأدب والشعر العربي، كما إنَّه لم يحتفل أو يُعلِن اندهاشه من أي مؤلَّف في هذا المجال، مع زحمة الإصدارات، وتألُّق التأليف العربي في تلك الفترة.

ويمكن القول إن الأسماء التي ذكرها في مؤلفاته ومقالاته، تنتمي إلى مجموعتين: الأولى وتتمثَّل بأعلام السنَّة في التاريخ وفي عصره، والمجموعة الثانية تتمثل بأعلام السنَّة والشِّيعة الذين إشترك معهم في أعمال جماعة التقريب بين المذاهب، وبذلك تكون مصادره ذات بعد إسلامي عام.

وبالرغم من اهتمامه الملحوظ بالمقارنة بين التشريع الإسلامي والتشريع الغربي في مجال الحقوق، وحرصه الدائم على إظهار الإضاءات الإسلامية المتقدمة في هذا المجال، إلا أنَّه لم يبادر على ما يبدو لإنجاز أية عملية نقد واسعة، أو حتى حوار مُعْلَن و مفتوح ومكتوب على غرار ما كان فعله الإمام محمد عبده مع مفكرين غربيين، أو عرب علمانيين. حافظ على درجة ملحوظة من التفاهم مع الكثير من المفكرين والأدباء المصريين، ولم تكن مقالات طه حسين النقدية للفكر والثقافة الإسلامية تشكل حائلاً دون العلاقة الطبيعية معه، وبالتالي الحصول على مدحه وثنائه على لإصلاحات في الأزهر.

ثم إن التدقيق في أعماله يشير بوضوح إلى مدى اعتماد الشيخ على تفكيره واجتهاده الشخصي في الرأي والموقف، من دون أن يعني ذلك تجاهلاً أو تقليلاً من شأن أسلافه، من الفقهاء والمفسرين.

يُمكن القول بأنَّ مصادر فكر الشيخ الرئيسية تتمثَّل بالقرآن والسنَّة النبوية، والتجارب الفكرية للعلماء المسلمين المتقدِّمين في التاريخ والزمن المعاصر، مع بعض الميل في الاهتمام بالمصادر الشيعية، من هنا كانت معظم أعماله تعكس مصادرها في الشكل والمضمون.

لا شك بأن الشيخ شلتوت قد اطَّلع على أعمال الأفغاني وعبده، ومن الواضح أنه استفاد من أفكار محمد رشيد رضا، وقد أشار إلى آراء الأخيريْن مرَّات عديدة في مجال الإفتاء، أو بعض المفاهيم القرآنية، ولكنه بدا متجاوزاً، بعض الشيء، لكثيرٍ من آرائهم، لا سيما في مجال الوحدة الإسلامية، وحقوق الإنسان.

أما في خصوص إفادته المباشرة من المراغي، فلا نعثر على إشارات

محدَّدة، على الرغم من التقدير الكبير الذي كان يكنَّه له. وإذا كانت أعمال المراغي المكتوبة قليلة ومحدودة، نظراً لانشغالاته القضائية الإدارية والسياسية العديدة[1]، فإنَّ الراجح لدينا هو أنَّ إفادة الشيخ منه اقتصرت على منهجه الاجتهادي، ولا يخفى على المقارِن بين بعض فتاوى الشيخين التجديدية ملاحظة ذلك.

في آرائه الخاصة بالتقريب بين المذاهب، نلحظ اهتماماً بأسماء لامعة من علماء الشيعة الإمامية في تلك الفترة، لا سيما آية الله البروجردي، والشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، ومحمد تقي القمي، وعبد الحسين شرف الدين، ومحمد جواد مغنية، وغيرهم. ومن غير البعيد أن أعمال هؤلاء كانت بمثابة مصادر مفيدة، في مجال الفقه المقارن عند الشيخ، كما في مجال القناعات الوحدوية التي حملها على الدوام.

ويبدو من تصفُّح الأعمال المكتوبة للشيخ شلتوت، أنَّ المؤلِّف لم ينخرط في التصنيف على غرار الأعلام المتفرغين في هذا المجال، بل إنَّ الغالب على كتبه هو التفاعل مع الواقع الفكري والاجتماعي السائد في وقته، وبالتالي تقديم ما يشبه الردود أو الإيضاحات، فضلاً عن المواعظ والإضاءات الروحية والفكرية التي كانت تنتظم في سياق واحد، هو الدعوة إلى الإسلام، وتحصين المسلمين. وبالرغم من غنى هذه الأعمال وتنوُّعها وعمقها، إلا أنها لم تخرج عن ارتباطها بالواقع الراهن والتأثير فيه.

---

(1) محمد كرد علي: المعاصرون، ص386.

في ما يلي عناوين الكتب التي ألَّفها الشيخ شلتوت وهي متفاوتة الحجم: «القرآن والمرأة، القرآن والقتال، مقارنة المذاهب الفقهية، يسألون، المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية، فقه القرآن والسنة، تنظيم النسل، منهج القرآن في بناء المجتمع، الوصايا العشر، الإسلام والتكافل الاجتماعي، أحاديث الصباح في الإذاعة». وقم تمَّ جمع معظم هذه المؤلفات والبحوث في الكتب الآتية: «الإسلام عقيدة وشريعة، الفتاوى، من توجيهات الإسلام، تفسير القرآن، إلى القرآن الكريم».

ولن نستعرض كلَّ الكتب الخاصة بالشيخ شلتوت، وسنكتفي بتسليط الضوء على خمسة منها، لكونها جامعة لمعظم مؤلَّفاته، ومعبِّرة عن فكره ومنهجه، وهي على التوالي:

أولاً: «الإسلام عقيدة وشريعة»

يمتاز هذا الكتاب بعض الشيء عن سائر الكتب الأخرى، فهو العمل الأكثر تماسكاً على مستوى المضمون، والأوضح منهجيةً على مستوى المبنى، ومع أنَّه لم يكن في الأصل مشروع كتاب، كما يفيد عبد الجليل شلبي[1]، وأنَّه كان مجموعة مقالات، منشورة في حلقات أسبوعية بجريدة الشعب، وفي الإذاعة، إلا أن الشيخ أعاد تبويبها وتنظيمها، وربما تحريرها، حتى غدت بالشكل الذي هي عليه الآن.

يقع الكتاب في 563 صفحة من القطع الوسط، ويتضمَّن بالإضافة

(1) عبد الجليل شلبي: كتاب الإسلام عقيدة وشريعة تعريف ونقد، مجلة الأزهر، المجلد رقم 35، 1383هـ 1964م، ص709.

إلى المقدمة، ثلاثة أقسام رئيسة. يبحث القسم الأول في العقيدة، والثاني في الشريعة، والثالث في مصادر الشريعة، مع تفاوت في حجم المادة لمصلحة القسم الثاني، حيث بلغت ثُلثي الحجم الكلي لمادة الكتاب تقريباً، فيما توزَّع الثلث الباقي على القسم الأول والثالث بشكل متقارب.

تضمَّن القسم الأول مفهوم الشهادة في الإسلام، والحد الفاصل بين الإسلام والكفر، وبعد أن يحدِّد الطريق إلى الإسلام، يتوقَّف عند أسماء الله ووحدانيته، وعالم الغيب ووحدة الرسالات، ثم يتوسع في رسالة محمد(ص)، وكذلك العقائد الأساسية في الإسلام، وينتهي إلى موقف الإسلام بالنسبة لغير المسلمين.

أما القسم الثاني فيتضمَّن أبواباً عديدة: منها العبادات، ونظام الأسرة، والمواريث، وتعدّد الزوجات، وتنظيم النسل، والمرأة، والأموال والمبادلات. يتوسَّع بشكل ملحوظ في العقوبات، لا سيما النصِّية منها والتفويضية، وكذلك جريمة القتل، والقصاص.

وفي القسم الثالث والأخير يتناول المؤلف مصادر الشريعة الإسلامية، متوقفاً عند القرآن والسنة النبوية. بعد ذلك يشرع في تحليل أسباب اختلاف الأئمة في فقه القرآن والسنة، قبل أن يختتم القسم، ومن ثم الكتاب، بجولة لا تخلو من إبداع في مجال الرأي والنظر كمصدر للتشريع الإسلامي.

ويمكن القول إن كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» يشكِّل طريقة في التعامل مع قضايا ساخنة في مجال الفكر والدين، أرادها الشيخ شلتوت

كداعية للإسلام ومسهم في نهضة المسلمين في زمانه، أكثر من أي شهر آخر.

في سياق بحثي عن آراء نقدية لأفكار الشيخ شلتوت، وجدت كتاباً لعبد الله بن علي بن يابس عنوانه «إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت للإسلام»[1]، والتدقيق في بعض المعطيات يفيد بأنَّ الكتاب صدر في زمن مشيخة الشيخ شلتوت، في قرابة 200 صفحة، وهو ردٌّ موسَّع على الكثير من آرائه التي يتضمنها كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة». لن أتوسع في ذكر ما ورد في هذا الكتاب، لكن بالإمكان القول إنَّ عبدالله بن علي بن يابس لم يترك رأياً فيه بعض الاجتهاد، إلا وتعرَّض له بالنقد اللاذع، وفي مقدمة ذلك عنوان الكتاب نفسه[2]. كما اتَّهم الشيخ شلتوت بالتودُّد للمشركين[3]، ومحاباة المرأة على حساب الإسلام[4]، ومن جهة أخرى لم يجد صاحب كتاب «إعلام الأنام..» مبرِّراً للشيخ شلتوت في ما توصل إليه في حُكم المرتد[5]، على أنَّ ما تضمَّنه كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» حول الشروط التي ينبغي توافرها لإطلاق صفة الكفر على من لا يؤمن بالإسلام، جعلت الناقد يتوقع أنه بعد هذا الكتاب أصبح من العسير العثور على الكافرين[6]. يمكن القول أن منهج الناقد لا يتجاوز المنهج التقليدي المحافظ، السائد في ذلك

---

(1) عبد الله علي بن يابس: إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت للإسلام، لا يوجد تحديد لمكان الطباعة وتاريخها.

(2) المصدر نفسه، ص12 و13.

(3) المصدر نفسه، ص39.

(4) المصدر نفسه، ص141 و142.

(5) المصدر نفسه، ص154 ـ 155.

(6) المصدر نفسه، ص41.

الوقت، ولم يرد في مضمون نقده ما يشكل خطوة جديدة في فهم الإسلام.

ملاحظة أخيرة أودُّ إيرادها في نهاية الحديث عن كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» وهي تعبيره عن معظم أفكار الشيخ شلتوت، فلن يشعر المطلع على كتبه الأخرى بنواحي جديدة تماماً، عن ما هو موجود في هذا الكتاب. من هنا، كانت إفادتي من هذا الكتاب ملحوظة، مقارنة بالكتب المتبقية، على أهميتها. وإذا كان الشائع بأن المؤلف يحضر كلِّياً في كل عمل يصدر عنه، فإن حضور الشيخ شلتوت كان كلِّياً في هذا الكتاب، بل يمكن الاكتفاء به لرسم الكثير من الملامح العلمية والفكرية له.

ثانياً: «الفتاوى»

مرة أخرى، ولكن بمقاربة ألصق بهموم العصر وأحداثه، يعرض الشيخ شلتوت في كتابه «الفتاوى» مجموعة من أفكاره وآرائه في الدين والحياة، وكما يوحي العنوان، فقد كان الشيخ شلتوت يمارس دوره في الافتاء والتبليغ، تاركاً تحديد الموضوعات لحوادث التفكير والابتلاء في زمانه.

نشير إلى أنَّ بعض موضوعات الكتاب لاقت صدى ملحوظاً، كما يظهر في الحديث عن عقيدة الإسلام بالنبي عيسى في المحور الثاني، حيث «قامت ضجة أحدثها قوم جمدوا على القديم»[1]، أو في الحديث عن صلاة الجمعة، وقت الضحى، وإجباريَّتها على النساء، حيث كان

(1) محمود شلتوت: الفتاوى، ص57.

كلام الشيخ شلتوت، بمثابة رد[1] على ما نشر في صحيفة الجمهورية، بتاريخ 7/ 4/ 1955م، مبيّناً الفارق بين ما نُقل عن الإمام أحمد بن حنبل، وما يسعى إليه البعض في هذا المجال. قد لا يصح إطلاق عنوان «الفتاوى»! بمعناها المألوف، على قسم كبير من المضامين الواردة في الكتاب، ذلك أن هذه العبارة بما تدل عليه من أحكام شرعية، تتعلق بالحلال والحرام، أو الواجب والمحرم، لا تغطي كلَّ الكتاب، بل هناك عناوين عديدة من الصعب إصدار رأي شرعي فيها، كما هو حال عنوان «عقائد وغيبيات»، أو «الاجتماعيات»، أو «متفرقات»، فهي أقرب إلى المفاهيم والأفكار العامة، منها إلى الأحكام الشرعية.

أما مدى إفادتنا من هذا الكتاب في رسم السمات الفكرية للشيخ شلتوت، فيمكن القول بأنَّها كانت محدودة، مقارنة بالكتاب السابق، حيث اقتصرت على موضوعات متفرِّقة، كموضوع النسل «بين التحديد والتنظيم»! «التلقيح الصناعي»! بالإضافة إلى معظم المحور السادس الذي يتناول «المعاملات المالية»! وموضوع «الموسيقى والغناء». ولا يغيب عن بالنا أن الشيخ في كتابه كان يقدِّم الجديد لمن ليس له إطلاع ملحوظ على الفقاهة أو الثقافة الإسلامية. من هنا كان الجديد محدوداً على مستوى تاريخ الفتوى في الإسلام.

ثالثاً: «من توجيهات الإسلام»

لا يختلف الكتاب الثالث عن الكتابين السابقين، سواء لجهة نوع الموضوعات المطروحة، أو المنهج المعتمد في تركيب. يقع في 460

(1) المصدر نفسه، ص80 و81 و82.

صفحة من القطع الوسط، ويمكن توزيع مادته على تسع محاور تتحدث عن «الناس والدين»، والبعد الاجتماعي للدين، وشؤون المرأة في الإسلام، ومحور للقضايا الأخلاقية، وآخر يتبط بشهر رمضان، وبين محاور الكتاب محور متنوع يتحدث فيه عن النبي (ص)، وأخيراً يختم الكتاب بمحور له صلة بالشأن السياسي في الإسلام.

يؤكد كتاب «من توجيهات الإسلام» على المنحى الواقعي في تجربة الشيخ شلتوت الفكرية، كما يعمِّق القناعة بأن الشيخ كان حريصاً على تحقيق نتائج ميدانية في كل كتاباته ونشاطاته التعبيرية.

أما في ما يتعلق بالمضامين التي ساعدتنا على تحديد المواقف والآراء الخاصة بالشيخ شلتوت، فيمكن التوقُّف عند عنوان «عودوا إلى شخصيتكم» حيث تمكنا من مقاربة الحس القومي الذي بدأ يتبلور مع تنامي دور الشيخ، وموضوع «الإسلام دين العقل والعلم» حيث قدّم الشيخ بعضاً من أطروحته في خصوص الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقاليد، ثم «العنصر الروحي في التربية» لمقاربة الفكر التربوي لديه. وقد يكون موضوع المرأة من أكثر موضوعات الكتاب حيوية، لكونه يتضمَّن الكثير من الومضات التي أشاعها الشيخ، بذهنيته المعاصرة، وفهمه المتقدِّم للإيحاءات الخاصة بآيات المرأة في القرآن الكريم.

ربما كان كتاب «من توجيهات الإسلام» أكثر الكتب الأربعة، التصاقاً بالقضايا الاجتماعية، من ظواهر وتقاليد وأعراف وذكريات. فالقارئ يستطيع أن يخرج بانطباعات متعدِّدة حول الحياة الاجتماعية العامة والدينية التي كانت قائمة، خلال تلك الفترة التي كتب فيها الشيخ مقالاته أو موضوعاته، مع إطلالات متفاوتة الحجم على الأوضاع

السياسية التي كانت تزخر بالأحداث العامة، لا سيما خلال العقد السادس من القرن الماضي.

في أي حال يشكِّل كتاب «من توجيهات الإسلام» دليلاً إضافياً على الانهماك الكلِّي للشيخ شلتوت في المسألة الاجتماعية الإسلامية، وهو مكتوبٌ بلغة نقية وجذابة، صادرٌ عن فكر أصيل، ووعي مدهش بالواقع القائم.

رابعاً: تفسير القرآن الكريم

يقع الكتاب في 503 صفحة من القطع الوسط، سعى فيه المؤلف لتفسير القرآن الكريم، لكنه وصل فقط إلى سورة التوبة، أو الأجزاء العشرة الأولى من الكتاب المقدس. وبالرغم من اعتماده الترتيب الموجود في تفسير السور، فقد سلك منهجاً منحه الكثير من القدرة على التجديد والابتكار. وكانت طريقته مع بداية كل سورة أن يبحث في تسميتها، ثم مقاصدها، ليبدأ في ضبط موضوعاتها، حيث يقوم بعد ذلك باستحضار ما أمكنه من آيات تتوحد في الموضوع مع الآية التي ينوي تفسيرها، وهذا ما يُعرف بالتفسير الموضوعي للقرآن الكريم. لا يعتبر الشيخ شلتوت رائد التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، لكن من الواضح أنَّه طبَّق هذا المنهج بالكثير من البراعة الفكرية، واللياقة الأسلوبية، ما جعله أحد روَّاده فيما بعد. ساعده على ذلك ذهنية قرآنية واسعة وعميقة، مدعومة بقناعة راسخة بالوظيفة المركزية لهذا الكتاب المقدس في عقيدة وشريعة المسلمين.

من المعروف أنَّ هذا الكتاب هو مجموع مقالات الشيخ شلتوت في

مجلة «رسالة الإسلام» التي كانت تنشرها جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة بدءاً من العام 1949م[1].

وبالرغم من الفترة الطويلة التي تمتد عليها المسافة الزمنية للكتاب، قرابة أربعة عشر عاماً[2]، إلا أن ثمَّة منهج يربط الكتاب من صفحته الأولى إلى صفحته الأخيرة، وهذا ما يمتاز به هذا الكتاب عن الكتب الثلاثة السابقة. وقد أشار المؤلف إلى أهمية هذا الكتاب في التعبير عن فكره بقوله «أعتقد أنه تضمن أعزَّ أفكاري وأخلد آثاري»[3].

وربَّما كان الكتاب الأبرز في تجربة الشيخ شلتوت التأليفية، وإذا كانت الكتب السابقة عبارة عن حصيلة التفاعل بين فكر الشيخ والثقافة الشائعة في زمانه، فإن كتابه هذا، مضافاً إلى كونه حصيلة هذا التفاعل، يشكِّل نوعاً من التألُّق الفكري الشخصي، بعيداً عن يوميات الواقع التي تحدُّ من هامش الحركة في بعض الأحيان.

لم يُقبِل الشيخ على التفسير بهدف تقليده على ما يظهر، لا سيما وأنه كان في تفسيره في صدد تزويد مجلة معنيَّة بالتقريب بين المذاهب، ما يعني حضور هذا الهدف دوماً لديه. حتى إذا ما صادف آية فيها دعوة للوحدة، أو التوحيد، تجده يحلِّق في دلالاتها وأبعادها، كما نرى في تفسيره للآية الثالثة والرابعة بعد المئة من سورة آل عمران[4]. على أنَّ

---

(1) محمد البهي: مجلة الأزهر، المجلد 31، 1379هـ، 196م، ص1017.

(2) محمود شلتوت: مقدمة كتاب قصة التقريب بين المذاهب، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت 1990، ص40.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمود شلتوت: تفسير القرآن، دار الشروق، بيروت 2004، ص106 لغاية 112.

حرصه يبقى قائماً على تجنُّب كل ما يثير الحساسية المذهبية، وهذا أمر يسهم في إنتاج مادة قرآنية إسلامية مفيدة للجميع.

ثم إن إقبال الشيخ يعني، بالإضافة إلى ما تقدّم، نوعاً من الاعتصام بالحقيقة الكلية الصافية. ولقد رأيناه مراراً كيف يسعى لكي يكون القرآن هو المصدر الوحيد للعقيدة الإسلامية، بل هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية الذي لا بد أن تنتظم معاني المصادر الأخرى، كالحديث الشريف والاجتهاد، في إطار معانيه ودلالاته. فالتوغُّل في القرآن هو توغُّلٌ في المكان الآمن، والمساحة الجامعة، والدلالة القاطعة. وليس غريباً على صاحب الثقافة القرآنية الواسعة، أن يمضي عقداً ونصف تقريباً بخطوات متوالية ومنتظمة، ليقتبس الحقائق الصافية من معينها الفيَّاض.

لقد بدت موضوعات التفسير مقرَّرة في الكتاب المقدس، وليس في إثارة الواقع لها، على أنَّ اهتماماته الاجتماعية والسياسية لا تفقد نصيبها من الحضور، لكن بطريقة عفوية يسمح بها النسق العام للآيات قيد التفسير.

خامساً: المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية

الحديث عن كتاب المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية للشيخ محمود شلتوت ينطوي على دلالات عديدة، فهو أوَّل عمل علمي له يمكن البناء عليه للتعرُّف على منهجه، قبل بروزه وتطوُّر مكانته ضمن جماعة كبار العلماء، ومن ثم في مشيخة الأزهر. والكتاب هو في الأساس بحث تقدَّم به الشيخ لمؤتمر القانون المقارن الدولي الذي عقد في لاهاي سنة 1937م، حيث كان الشيخ قد تسلَّم منذ فترة

قصيرة مسؤولية وكيل كلية الشريعة، بعد عودته إلى الجامع الأزهر في سنة 1935م. وقد لفتنا في غير مكان من هذه الدراسة إلى الأصداء الإيجابية التي نجمت عن عرض البحث في ذلك المؤتمر، لا سيما فيما يتعلق بخروج المؤتمرين بتوصية عامة تعتبر الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام، مع الإقرار بحيويتها وقابليتها للتطور. هذا في لاهاي، أما في مصر فكان هذا البحث الرسالة العلمية التي تقدم بها الشيخ شلتوت لنيل عضوية جماعة كبار العلماء، وقد حظي بالموافقة على ذلك بإجماع الأعضاء.

إذن شكَّل هذا البحث مدخلاً للإطلالة الدولية والوطنية العامة بالنسبة للشيخ شلتوت، حيث سيبدأ، بعد ذلك، سيرة غنية بالعلم والمواقف النهضوية، ستجعل من العقدين الأخيرين من عمره مُفعَميْن بالتطورات والإنجازات الكبيرة.

نُشِرَ للشيخ شلتوت كتب عديدة، لكن في معظمها كانت أبحاث محدودة، ومقالات متفرقة، ولم تُنجز في فترة واحدة، بينما هذا الكتاب يشكِّل بحثاً متماسكاً، جرى إنجازه في فترة واحدة، بالإضافة إلى كونه العمل الوحيد الذي حظي بتقييم علمي، سواء في لاهاي، أم في مصر.

إنَّ التأمل في مقدمة الكتاب يفضي إلى إشارات بالغة الأهمية على مستوى منهج الشيخ شلتوت، فعلى الرغم من الأسطر المحدودة التي تتشكل منها هذه المقدِّمة، إلا أنها تصلح مادة لتحليل الاتجاه الفقهي لدى الشيخ. ففي البداية يرى بأن الشريعة الإسلامية تقتصر في قسم المعاملات على ثلاثة مقاصد وهي: تحصيل المصالح، وحفظ النظام

والحقوق، وترقية الحياة[1]. من هنا لم تتجاوز مضامين الشريعة القوانين الكلية، تاركةً التفاصيل إلى أهل الرأي، الذين تختلف مقارباتهم، تبعاً لاختلاف مندرجات المقاصد، فضلاً عن خصوصية الزمان والمكان[2]. وفي هذه الرؤية يرسم الشيخ شلتوت مساحة واسعة للاجتهاد في التشريع، محدودة بالقوانين الكلية، التي لا تشكل سوى إطارات عامة تستلزم الكثير من الفهم والاستنباط.

ثم يأتي إلى تجربة الفقهاء السابقين في هذا الشأن، فيراها موزعة على ثلاثة اتجاهات، «فمنهم من كان يقف عند الدلالة اللفظية للنص»[3]، وهؤلاء هم أهل الحديث على الوجه الأغلب، «ومنهم من كان ينظر إلى العلة التي بنى الحكم علها فيحكِّمها ويقيس النظير على النظير»[4]، وهو ما يعرف بمبدأ القياس في التشريع، «ومنهم من كان يحكِّم المصلحة التي جاءَت لها الشريعة»[5]، الاتجاه الذي يظهر أن الشيخ قد اعتمده في مقاربته للمسؤولية المدنية والجنائية، وهذا ما يُفهم من بداية المقدِّمة، ثم طريقة معالجة الموضوعات في صفحات الكتاب.

يريد الشيخ التأكيد على أن الاتجاه الثالث كان ملحوظاً في تاريخ الفقه الإسلامي، ذلك أن روَّاده كثيراً ما عادوا إلى «ما تدل عليه العادة وترشد إليه ظروف الحياة التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة

---

(1) محمود شلتوت: المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية، مكتب شيخ الأزهر، الأزهر (د.ت)، ص1.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

والأشخاص»[1]. ما أدّى إلى الاختلاف والتباين في النتائج، على الرغم من الاتفاق في المنهج. ويختم الشيخ شلتوت مقدمته القصيرة هذه بالقول بأنَّ في مذهبيْ المالكية والحنفية الكثير من الأمثلة التي تدعم فكرة بناء «الأحكام على المصلحة والعرف»[2] وهذا ما أثرى الشريعة الإسلامية بشكل واسع النطاق.

أشار الشيخ إلى موضوع المقاصد في كتبه اللاحقة مرات عديدة، لكنها المرة الأولى، وربما الوحيدة، التي يذكر فيها المقاصد بالتحديد، بل المرة الأولى التي أقرأ له فيها عبارة «ترقية الحياة» كواحدة من مقاصد التشريع. لن أحمِّل هذه العبارات دلالات تتجاوز عصرها، لكنها تثير الاهتمام على مستوى المباني الفكرية والعقلية التي كان الشيخ قد باشر الاعتماد عليها في وقت مبكِّر من حياته العلمي.

لم يتخلَّ الشيخ، في طيَّات بحثه، عن الكثير من النتائج والقواعد التي وصل إليها أسلافه في التاريخ، فقد استخدم الكثير منها في هذا البحث، والناظر في الصياغات اللغوية والمصطلحات لا يجد جديداً في هذا المجال، لكن الجديد يكمن في المرونة البحثية التي مارسها الشيخ في التنقُّل بين نتائج وقواعد الأسلاف، مدفوعاً بفكرة المقاصد، فيبدو بناؤُه الأخير بحجارة معروفة ومعتمدة، لكن في هندسة جديدة، تختلف بشكل واضح عن النماذج السابقة. ومن الطبيعي في هذه الحال أن تكون النتائج مغايرة ولو بصورة نسبية. من ذلك على سبيل المثال، العنوان العام للبحث، والتعريفات الحديثة لكل من المسؤولية المدنية

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص2.

والجنائية[1]، ثم كشفه عن أصالة مبدأ مسؤولية التقصير في التشريع الإسلامي[2].

يقع الكتاب في 55 صفحة من القطع الصغير، وبعد تقديم مكتب الشؤون العامة للأزهر يصدِّر الشيخ كتابه، ثم تنقسم المحتويات إلى محورين رئيسين:

الأول وعنوانه المسؤولية المدنية، وأصلها الشرعي وآراء الفقهاء المسلمين فيها، ثم يدخل في نماذج من مواضع الخلاف بينهم. ضمن المحور نفسه، يعدِّد الشيخ شلتوت أسباب المسؤولية المدنية، فيتفرَّع البحث لديه إلى مسؤوليات عديدة، منها ما هو ناشئ عن مخالفة في العقد أو الاستيلاء القهري، ومنها ما هو حصيلة مباشرة للإتلاف، أو التسبب فيه بطريقة غير مباشرة، سواء عبر التقصير بما يجب عليه القيام به، أو غير ذلك. ويتوغَّل في موضوع السبب في نشوء لمسؤولية ليتحدث عن الأسباب الأولى والسبب الأخير ليعرض الفارق بين الأسباب الخاصة بالمسؤول الشرعي، وتلك التي تعود لمن هو في رعايته.

بعد ذلك يطرح قضية الأهليَّة للمسؤول، والعوارض التي تمنعه من القيام بالمسؤولية، فيبحث عوارض الصِّغر والجنون والإكراه، قبل أن يطرح عنواناً يتعلق بمسؤولية الفاعل في حال كونه غير مسؤولٍ في الأساس. وأخيراً يحدِّد الطريق في مجال رفع المسؤولية وإثباتها، ونظام التعويض في الشريعة الإسلامية، وبذلك يُختم المحور الأول.

(1) المصدر نفسه، ص2 و4.
(2) المصدر نفسه، ص14.

أما المحور الثاني وهو المسؤولية الجنائية في الإسلام، فيقتصر على ثلاثة عناوين رئيسية:

الأول ويتعلَّق بموضوع «استيفاء القصاص» والمعايير المطلوبة فيه، والثاني «مُسقطات العقوبة» وأنواعها وأسبابها، والثالث «العقوبات التبعيَّة» وهي العقوبات التي تنشأ عن العقوبة الأساس، مثال «عدم إرث القاتل»، أو «إهدار شهادة المحدود في قذف»! وغير ذلك من التبِعات.

من الواضح أن القسم المتعلِّق بالمسؤولية المدنية يستحوذ على ثُلثي الكتاب، بينما يقتصر مضمون القسم الثاني على الثلث الباقي فقط. وهذا أمرٌ واضح يرتبط بالمساحة الواسعة للقضايا المدنية في حياة الإنسان، مقارنةً بالقضايا الجنائية المحدودة.

سادساً: بعض الملاحظات العامة

بعد هذا العرض الموجز لأهم كتب الشيخ شلتوت يُمكن الخلوص إلى النتائج التالية:

أولاً: يمكن اعتبار مؤلفات الشيخ شلتوت نوعاً من التفاعل الفكري مع الواقع، بغية تطويره وتأصيله، وفق تعاليم الإسلام، ولا توجد للشيخ شلتوت اهتمامات فكرية مجرَّدة لا تتصل بالواقع الراهن، إلا نادراً.

ثانياً: معظم مؤلفات الشيخ شلتوت لم تُكتب بوقت متوالٍ، لذلك من الصَّعب تحديد مراحل تطور فكر الشيخ بناءً على دراسة الفروق بين كتبه، وإذا كانت الكتب الخمسة التي عرضناها، تم نشرها في فترة تسلُّمه مشيخة الأزهر، إلا أن ذلك لا يشكل محطة بارزة في فكره، فقد تطوَّرت أفكار الشيخ ووصلت إلى ذروتها قبل تلك الفترة.

ثالثاً: قد لا يكون الشيخ قد أتى بجديد على مستوى الموضوعات والعناوين التي طرحها، ولا تتضمن مؤلفاته نظرية جديدة، أو أفكاراً عامة غير مطروحة سابقاً، لكن فرادة الشيخ تكمن في طريقة تناوله لهذه الموضوعات، والحياة التي أشاعها في عرضه لها، سواء في الإذاعة أو الصحف والمجلات، ولاحقاً في الكتب، بل إن صدورها عنه شخصياً في فترات متفاوتة، حين كان أحد الوجوه العلمية الدينية البارزة في الأزهر، ثم في مشيخة الأزهر، والأصداء التي كان يثيرها في مصر، ومن ثم في العالم الإسلامي، كل ذلك أعطى لأفكاره وآرائه بعداً جديداً، أسهم في انتشارها وتقبُّلها في مساحات شعبية واسعة.

رابعاً: لا تزال كتب الشيخ شلتوت تحتفظ بدرجة ملحوظة من الجاذبية، على الرغم من مرور قرابة نصف قرن على نشرها في المرة الأولى. وإذا كانت مشيخة الأزهر قد ساعدت على ذلك في تلك الأثناء، فإنَّ ما يساعد على انتشارها اليوم هو المضمون بالدرجة الأولى. ومن الأدلَّة التي من المفيد التوقف عندها، أن كتابه «الفتاوى» وصلت عدد طبعاته إلى ثمانية عشرة طبعة في دار الشروق في بيروت والقاهرة. وكانت الطبعة الأخيرة في العام .2004 أما كتابه «تفسير القرآن» فقد تمَّ إصدار الطبعة الثانية عشرة في العام نفسه، وفي الدار نفسها، وكذلك كتابه «من توجيهات الإسلام» صدرت طبعته الثامنة في العام والمكان المذكورين. في حين أن كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة» نافذٌ منذ وقت طويل. والطبعة التي أفدت منها تعود إلى العام 1990م، وهي الطبعة السادسة عشر، ولم أستطع تحديد رقم الطبعة الأخيرة وتاريخها لعدم العثور عليها، وهي على الأرجح الطبعة السابعة عشرة عام2004م.

الفصل الثالث

الشيخ محمود شلتوت والجامع الأزهر

لا يمكن بحث مسألة الفكر النهضوي عند الشيخ شلتوت، بعيداً عن الأزهر، أو من دون اعتباره محوراً رئيساً في أفكاره وبرامجه. والشيخ شلتوت، في كل حال، نما وترعرع وبث أفكاره، وتكوَّنت آراؤه في هذا الجامع العريق، وهذا المركز الديني الإسلامي العالمي. وإن لم يكن للشيخ هذه العلاقة العضوية بتاريخ الأزهر، فهو مضطرٌ لاستحداثها، إذا ما أراد لفكره النهضوي الإسلامي أن يتحوّل إلى برامج وإجراءات ميدانية.

أولاً: إصلاح الأزهر قبل الشيخ شلتوت

وقصة الجامع الأزهر في حركة النهضة والإصلاح الدينية قصة عريقة، ومستوعبة لمعظم سير الشخصيات العلمية الإسلامية ومواقفها. وبالرغم من تفاوت التأثير الذي لعبه تاريخ الأزهر في الحياة الثقافية في مصر، وغيرها من البلدان الإسلامية، إلا أنَّه بقي على الدوام معنياً، بالدرجة الأولى، بكل ما يشكّل هذه الحياة وما يفرز عنها.

فالإمام محمد عبده وعى مبكراً الوظيفة المركزية للأزهر في حركة النهوض، ولم يتردَّد يوماً في ربط إصلاح حال المسلمين بإصلاح الأزهر[1]، كما إنه صرف معظم جهوده في هذا الاتجاه، على الرغم من الخيبات المتوالية التي مُني بها. ولم تكن آخرها عملية الخروج المهينة له من عضوية مجلس الإدارة، بعد أن قدَّم استقالته للخديوي، إثر خلاف بينهما، قبل وفاته سنة 1905م بأشهر، ولم تشفع للإمام إصلاحاته العديدة التي أحدثها في نظام الأزهر العلمي والإداري[2].

ولم يتمكن السيد محمد رشيد رضا، على الرغم من مكانته المميَّزة من الإمام عبده، من متابعة مشروع معلِّمه، بل إن المعطيات الواردة عنه، في خصوص الجامع الأزهر، لا تنفك تقدِّم المعلومات تلو الأخرى عن مواجهته مع القيِّمين والمؤثِّرين بهذا الجامع، حتى غدت خصومته لهم إحدى عناوين سيرته الإصلاحية الطويلة[3].

مع الشيخ محمد المراغي يبدأ الأزهر مرحلة جديدة في تجربة الإصلاح والتطوير، لكن من دون أن تنضج الظروف بالشكل المطلوب، فوصوله في العام 1928م لسدة المشيخة أعطى مؤشراً عن إمكانية تبوُّء هذا المركز من قبل تلامذة الإمام عبده، ولكن بشروط عديدة أوَّلها

(1) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج3، ص112 و113 و117 و178 و180 و183 و187. وتشارلز آدمس، الإسلام والتجديد في مصر، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، د. ت ص68.

(2) عبد المتعال الصعيدي، المجدِّدون في الإسلام، مكتبة الآداب، (القاهرة د. ت) ص520 و521).

(3) سعيد إسماعيل علي: الأزهر على مسرح السياسة المصرية، دار الثقافة، القاهرة 1974، ص288.

التعايش مع السير البطيء لهذا الجامع، والقبول بالكثير من أنظمته بما هي عليه، الأمر الذي سوف يتسبَّب باستقالة المراغي، قبل أن يعود مرة ثانية في العام 1935م، ولكن بظروف أفضل، سمحت للشيخ بإحداث إصلاحات محدودة، أمَّنت استمراره في المشيخة إلى حين وفاته سنة 1945م.

لقد مرَّ الأزهر بمحطات عديدة[1] تطوَّر فيها نظامه، ففي العام 1871م صدر أول قانون[2] ينظِّم الامتحانات الخاصة بالتلامذة، والشروط التي لا بد من توافرها في المعلِّمين. وفي العام 1896م، ونتيجة للجهود المكثفة التي بذلها الإمام محمد عبده، صدر قانون جديد[3] أُدخِلت بموجبه مواد عصرية في مناهج التدريس، وتم استحداث شهادة سُمِّيت بالشهادة الأهلية، كما جرى تنظيم شؤون الطلبة وتحسين أحوالهم المعيشية. القانون الثالث صدر عام 1908م وزّعت بموجبه سنوات الدراسة على ثلاثة مراحل، أولى وثانوية وعالية، لكل منها أربع سنوات.

في العام 1930م، وبسعي حثيث من الشيخ المراغي، صدر القانون الذي تضمَّن إصلاحات وتغيرات شملت بعض النواحي الخاصة بالأساتذة والمجاورين، ولم تكن على ما يبدو كافية بالنسبة للشيخ فقدَّم استقالته في أعقاب إقرار القانون[4]. ثم عاد في العام 1935م، حيث

---

(1) أحمد محمد عوف: الأزهر في ألف عام، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر 1970، ص 85 ـ 92.

(2) مكتب شيخ الجامع الأزهر: الأزهر في سطور، ص21.

(3) المصدر نفسه 23 و24.

(4) عبد الحميد يونس وعثمان توفيق: الأزهر، دار الفكر العربي، د.ت، ص137.

تمكَّن من الحصول على موافقة خاصة بالمشروع الذي تقدَّم به لبناء «المدينة الأزهرية التي تجمع المعاهد المختلفة، ومساكن الطلبة، والمكتبة الأزهرية»[1].

ويُمكن القول أنَّ معظم الإصلاحات التي تقرَّرت في هذه الفترة لم تُحدث تحوّلاً فعلياً في بنية نظام الجامع الأزهر، من الناحية العلمية أو الإدارية، ولكنها أسهمت في تحسين الظروف الخاصة للأزهريِّين، مع مُلامسة سطحية للمناهج المقررة، ويبدو، أنَّ الاحتلال البريطاني، ثم السَّراي الحكومي، في الحقبة الخديوية والملكية، قد قدّرا بدقة خطورة الدور الذي يلعبه هذا المركز التاريخي، وبالتالي ضرورة الاحتياط والحذر من أي جديد في نظامه وأهدافه[2].

بعد الشيخ المراغي تعاقب على مشيخة الأزهر عدَّة أعلام، من بينهم الشيخ عبد المجيد سليم، الذي وبالرغم من جهوده العلمية المكثَّفة، لم يلق تجاوباً من الملك فاروق في طروحاته الإصلاحية على محدوديتها، وتابع الأزهر مسيرته، مع تراجع وانكفاء عن الدور المطلوب.

أعدَّ محمد البهي، عشيَّة استلام الشيخ شلتوت للأزهر، وفي العام

(1) المصدر نفسه، ص138؛ عبد المتعال الصعيدي: المجدِّدون في الإسلام، ص549.

(2) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة 1957، ص368؛ ولأحمد حسن الزيات تصوير مبسط لتجربة الإصلاح في الأزهر قبل الشيخ شلتوت، فقد كتب في مجلة الأزهر و«كان قد سبقه في محاولة الإصلاح ثلاثة من أبناء الأزهر النابغين، ولكنهم مُنوا جميعاً بالعجز عنه، لاستبداد (القصر) يومئذ بسياسة الأزهر يجريه على هواه وينزله على حكمه، وخرج عبد المجيد سليم بنزوة من نزق فاروق» أحمد حسن الزيات: مجلة الأزهر، مجلد رقم 35، سنة 1964، ص643.

1957 تحديداً، كتاباً تحت عنوان: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»؛ والبهي هو أحد خريجي الأزهر اللاَّمعين، وقد تبوَّأ منصب مدير الإدارة العامة للثقافة الإسلامية في عهد الشيخ شلتوت. وفي هذا الكتاب يتحدث البهي مطوّلاً عن «عزلة الأزهر عن الحياة الجارية»[1]، وعدم إنجازه لمهامه التوجيهية للعمال والفلاحين، فضلاً عن النخبة المثقفة وكبار الكتاب المسلمين، وأنَّه لم يقُم بالدور المناسب في مواجهة المذاهب الاقتصادية الإشتراكية، ثم يخلص إلى أن إنجازات الإمام محمد عبده الفكرية نمت خارج الأزهر، ولا تزال، حتى تاريخ إعداد كتابه، تواجه معارضة قوية داخل الأزهر، ولم يتمكن تلامذة الإمام خلال نصف قرن بعد وفاته من ترسيخ أفكاره وآرائه في المركز الأم للثقافة الإسلامية[2]. لذلك لم يكن محمد البهي يرى في الإصلاحات التي تقرَّرت في نظام الأزهر سوى «إضافات ملحقة»[3]، لا تدخل في بنيته الأساسية، بل إنَّ الأزهر في السنوات الأخيرة تعرَّض لنكسة «وعاد إلى الجمود»[4]. وبعد أن يحدِّد الدور المطلوب للأزهر وهو «فهم الإسلام وحُسن عرضه»[5]، يُؤكد على الوظيفة التاريخية لهذا الصرح التي لا يمكن أن يقوم بها غيره. تِلْكُم هي بعض ملامح الصورة التي كان عليها الأزهر، عشية تسلُّم الشيخ شلتوت منصب وكيل، ثم شيخ الأزهر.

---

(1) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة 1957، ص362.

(2) المصدر نفسه، ص464 و465.

(3) المصدر نفسه، ص464.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص467.

لا نريد ـ مما تقدم ـ مجاراة محمد البهي في هذه السّوداوية المطلقة في وصف وضع الأزهر، فالمعروف أنَّه وابتداءً من ثورة 1952م تضاعف اهتمام السلطة بالأزهر بشكل ملحوظ، سواء عبر الميزانيات السنوية، أم الأساتذة المعيَّنين، أو حتى على مستوى مساحات التأثير بالمسلمين داخل وخارج مصر[1]، لكن بالإمكان فهم ما كتبه محمد البهي على ضوء المشروع الذي يراه، هو ورفاقه، لهذه الجامعة الإسلامية العالمية.

ثانياً: الأزهر في عهد الشيخ شلتوت

بهذه الوضعية رأى الشيخ شلتوت الجامع الأزهر، وبهذه الحالة كان عليه أن يبدأ مشواره الطويل معه، أستاذاً، ثم وكيلاً لكلية الشريعة، وبعد ذلك وكيلاً للجامع الأزهر، وأخيراً شيخاً له.

إنَّ أوَّل الرواية للشيخ مع قضية إصلاح الأزهر تمَّت في العام 1930م، وفي أعقاب استقالة الشيخ المراغي، حيث طُرِد مع مجموعة من الأساتذة بسبب آرائهم الإصلاحية، وقد بقي الشيخ شلتوت قرابة خمس سنوات[2] مستبعداً، من المكان الذي قُدِّر أن يكون مسرحه الأول في مسيرة الإصلاح والدعوة. عاد الشيخ بعد تغيُّر الظروف، وقام بتمثيل الجامع الأزهر ضمن وفد إلى مؤتمر عالمي عقد في لاهاي في العام 1937م، حيث قدَّم بحثه الشهير تحت عنوان: «المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية»، وقد كان لهذا البحث أصداء إيجابية مهمة، منها توصية المؤتمر باعتبار الإسلام مصدراً أساسياً من مصادر

---

(1) وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر: الأزهر تاريخه وتطوُّره، ص461.

(2) أحمد حسن الزيات، مجلة الأزهر، مجلد رقم 35، سنة 1963، ص643.

التشريع العالمي، وإقرار اللغة العربية كلغة رسمية في المؤتمرات العلمية.

في العام 1941م، وبعد تسلُّمه منصب وكيل كلية الشريعة الإسلامية، واختياره عضواً في جماعة كبار العلماء، تقدَّم الشيخ شلتوت بمشروع تطويري لجماعة كبار العلماء، ينقل من خلاله دور هذه الجماعة من المعنويات إلى العلميات، حيث يُفترض أن تكون لها مهاماً تتعلَّق بحماية الأديان، ومعالجة الاختلافات، وتنقيح النصوص الرئيسية في التفسير، وإصدار الفتاوى، لا سيما المتعلقة بالقضايا المعاصرة، وإعادة نشر التراث المفيد للعصر[1]. وبالرغم من المواقف الإيجابية التي حظي بها هذا الاقتراح لدى جماعة كبار العلماء، وتشكيل لجنة للمباشرة بتحديد الخطوات العملية له، حيث اعتبر الشيخ شلتوت واحداً من أعضائها، إلا أنَّ الأمور لم تأخذ طريقها نحو التطبيق، واقتصرت على بعض التفاصيل التي غيَّبت الكثير من روح المشروع. لكن مع ذلك بقي المشروع حياً في ذهن الشيخ شلتوت، بل نَما بطريقة متطورة فيما بعد، ليخرج إلى التطبيق بعد تسلُّم الشيخ لمقاليد الجامع الأزهر، ولكن تحت عنوان جديد، هو «مجمع البحوث العلمية»! بدل جماعة كبار العلماء.

بتاريخ الخامس من آذار تقدم الشيخ شلتوت، بوصفه وكيلاً للأزهر، باقتراح «إدخال اللغات الأوروبية في مناهج التعليم بالأزهر وجعلها مادة أساسية»[2] وبعد إلحاق الاقتراح بمذكرة بتاريخ 25/ 9/ 1958م، صدر

---

(1) محمد محمد المدني، مجلة الأزهر، المجلد رقم 35، سنة 1963، ص651.

(2) مجلة الأزهر، المجلد رقم 30، ملحق الجزء الثاني، سنة 1958، (د.ص)، راجع الملحق رقم(1).

قرار، يحمل رقم 115 تاريخ 29/ 9/ 1958م، بالموافقة على الاقتراح، وبالتالي تم إدخال اللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية في مرحلتي التعليم بالمعاهد الدينية، وبصورة إلزامية. وبدأ العمل فعلياً بمضمون هذا القرار في العام الدراسي 1958/ 1959م[1].

وللإشارة فقط نقول: إنَّ الدعوة لهذا الاقتراح كانت واضحة منذ سنة 1904م[2]، وذلك في كتاب خاص للشيخ الأحمدي الظواهري صدر في هذا العام، علماً بأن الأخير كان شيخاً للأزهر في العام 1930م، وإذا كان لنا أن نعلِّق على هذه الإشارة، فنقول إنَّ الضغوط المقاوِمة لأي تطوير في الأزهر كانت بحجم عشرات السنين، تخلُّفاً وتأخراً.

تمكن الشيخ شلتوت إذاً، وقبل تسلُّمه منصب شيخ الأزهر بأيام[3]، من نيل الموافقة على إدخال اللغات الأوروبية في مناهج الدراسة، وهذا إنجاز يعود لجهود الشيخ، وتفكيره العلمي المنفتح أولاً، والظروف الملائمة ثانياً، غداة ثورة 1952م، حيث سينخرط الأزهر في سياسات السلطة الجديدة بصورة غير مسبوقة في تاريخ مصر الحديث. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه تمَّ إدخال «الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية» في مناهج الأزهر بصورة قانونية في نهاية العام 1959م[4]، بعد أن كان يتم بمبادرات شخصية، وتبدو هنا بصمات الشيخ شلتوت واضحة حيث كان من أول الداعين لذلك، وقد التزم به في فترة تدريسه في كلية

---

(1) مجلة الأزهر، المجلد رقم 30، سنة 1958، ملحق الجزء الثاني والجزء الثالث، (د. ت)، راجع الملحق رقم(2).

(2) محمد علي رفاعي، مجلة الأزهر، ملحق الجزء الثالث عام 1958.

(3) راجع نص التعيين في الملحق رقم (3).

(4) الأزهر تاريخه وتطوُّره، وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر 1964، ص463.

الشريعة، وأنجز كتاباً في هذا المجال، وسنشير إليه في فصل آراء ومواقف.

يمكن اعتبار قانون 1961م[1] لإصلاح الأزهر أول إنجاز من نوعه في تاريخ قوانين إصلاح الأزهر، بل ربما يكون القانون الوحيد الذي يرقى إلى تطلُّعات الإصلاحيين، وفي مقدمتهم الإمام محمد عبده، بدءاً من أواخر القرن التاسع عشر وحتى تاريخه. وأوَّل ما يمكن التوقف عنده من مضامين قانون 1961م هو إخراج الأزهر من عزلته العلمية إلى الفضاء العلمي الواحد، في مصر خصوصاً، والجمهورية العربية المتحدة عموماً. فالحواجز مع الجامعات الأخرى سقطت، ولم تعد الجامعات العامة تحتكر المعرفة العلمية البحتة، كما لم يعد الأزهر محروماً من هذه الخبرة الإنسانية الضرورية «لقد توحَّدت الشهادات الدراسية والجامعية في كل الجامعات ومعاهد التعليم»[2]، وجرت عملية تبادل كُبرى بين الجامعات المدنية، وجامعة الأزهر، حصل بموجبها كل طرف على الحد الأدنى الضروري من بضاعة الآخر. فالمطلوب في النظام الجديد جامعيون غير أمِّيين على المستوى الديني، وكذلك مشايخ غير أمِّيين على المستوى العلوم الحديثة[3].

ثم «مجمع البحوث الإسلامية» حُلم الشيخ شلتوت، منذ أن تقدَّم به اقتراحاً لجماعة كبار العلماء في العام 1941م، لقد نما هذا الاقتراح وازداد عمره عشرين عاماً، وغدا مشروعاً علمياً إسلامياً يستوعب العالم

---

(1) راجع ملحق رقم (4).

(2) مجلة الأزهر، المجلد رقم 33، سنة 1961، ص239.

(3) الأزهر تاريخه وتطوّره، وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر، ص474.

الإسلامي بكل شؤونه وشُجونه، يضم خمسين عضواً من كبار علماء الإسلام «يمثِّلون جميع المذاهب الإسلامية» من بينهم عدد لا يزيد على العشرين من غير مواطني الجمهورية العربية المتحدة»[1] لقد تشكل بصورة رسمية أوَّلُ مجمع علمي من نوعه في التاريخ الإسلامي، وهذه هي المرة الأولى التي تلتقي فيها مذاهب الإسلام، سُنة وشيعة، في إطار مؤسسة واحدة، في الخلافات المذهبية، والقضايا العصرية، وتقاوم الانحرافات والعداوات المغرضة، والتيارات المشبوهة. وأخيراً أصبح بمقدور المسلمين خصوصاً، والبشرية عموماً، الحصول على بحوث إسلامية أصيلة، تجدِّد ثقافة الإسلام وتعرض جوهره الحقيقي[2].

إلى ذلك غدا للفتيات في القانون الجديد، «كلِّية للدراسات الإسلامية» خاصة بهنَّ، وللمرة الأولى بعد قرابة ألف عام، يُسمح للمرأة أن تدخل الجامع الأزهر، وترتوي من معين ثقافته الأصيلة. لأول مرة يُؤمن الجامع الأزهر بوجود المرأة المتخصِّصة بالعلوم الإسلامية، للمرة الأولى تُطوى صفحة قاتمة في تاريخ الأزهر، كان ينظر فيها إلى عقل المرأة العلمي بشيء من الدُّونية، وضعف الثقة[3].

وأخيراً لم تعد علوم اللغة العربية، وعدد من علوم الشريعة الإسلامية، هي كل بضاعة الأزهر العلمية، فقد تم إضافة أربع كلِّيات علمية ذات طابع إجرائي عصري، هي كلية المعاملات والإدارة، وكلية الهندسة والصناعات، وكلية الزراعة، وكلية الطب. لقد استعاد الأزهر

---

(1) المصدر نفسه، ص248.

(2) محمود شلتوت، مجلة الأزهر، مجلد رقم 32، سنة 1961، ص782.

(3) المصدر نفسه، ص782.

أمجاده التاريخية عندما كان صرحاً لمختلف العلوم في القرون السالفة، استعاد الأزهر برنامجه القديم القائم على مبدأ عدم الفصل بين العلوم، ما دامت تشترك بالمنطق العقلي والمنهج العلمي، ولكن هذه المرة بعد أن تطورت بفعل التجربة العلمية الغربية. ولا مانع من أن تتردَّد في أروقة الأزهر أسماء علمية، في مجال الهندسة والصناعة والزراعة والطب والإدارة، لا تمت للإسلام بصلة الانتماء أو الاعتقاد، فهذه علوم إنسانية وفيها مصلحة للإنسان إلى أي دين انتمى.

وبإدخال هذه العلوم في المناهج يكون الأزهر قد تقدَّم من التاريخ ليدخل في العصر الحاضر، من دون أن يفقد ارتباطه الوثيق بماضيه العريق. ولا شك في أنَّ هذه الخطوة كانت بمثابة قفزة كبيرة في تاريخ الأزهر، ولكن أجهزة الأزهر لم تكن جاهزة لتنفيذ ومواكبة هذا النوع من التطوُّر، وسيمرُّ وقت ملحوظ قبل أن تأخذ هذه القرارات طريقها إلى التنفيذ، لكن من المؤكد أن اقتناع الجميع بها كان ناضجاً، وزمانها لم يكن مبكِّراً على الإطلاق. لقد حوى قانون سنة 1961م الكثير من التفاصيل المتعلِّقة بشؤون الأفراد، والمباني، والبعثات الخارجية، كما استحدث هيكلية تنظيمية جديدة[1] قادرة على القيام بالوظائف الجديدة، وبعض هذه التفاصيل كان يكفي لإعطائه صفة قانون إصلاحي، لكننا لم نجد ما يبرِّر الخوض في دلالتها لكونها لا تشكل تطوُّراً جوهرياً في نظام الأزهر.

لقد تمكن الشيخ شلتوت من تحقيق جملة خطوات إصلاحية، خلال فترة وجيزة من تسلُّمه لمنصب مشيخة الأزهر. وكما رأينا لقد تمكن من إدخال اللغات الأجنبية في المناهج الدراسية قُبيل تعيينه شيخاً،

---

(1) الأزهر تاريخه وتطوّره، وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر، ص467.

كما أدخل مادة الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية بعد فترة قصيرة من هذا التعيين، ثم كان قانون 1961م حصيلة فعلية لجهود الشيخ التي لم تهدأ منذ طرده من الأزهر في العام 1930م، بحجَّة آرائه الإصلاحية. إذن أمضى الشيخ شلتوت قرابة ثلاثين عاماً يحمل شعلة الإصلاح هذه، حيث تفاعلت في ذهنه كل تلك الأفكار التي ستبدو جليَّة ومُكتملة في القانون 1961م[1]. من الواضح جداً أن الظروف السياسية كانت مؤاتية جداً، بل إنَّ أصل وصول الشيخ شلتوت للمشيخة، وهو المعروف بآرائه الإصلاحية والتوحيدية، كان مؤشراً بالغ الدلالة على بداية الفرصة الذهبية للجامع الأزهر. ومن الواضح جداً أن عهد الرئيس جمال عبد الناصر كان يريد لهذا الصرح العلمي أن يصبح مركزاً داعماً لفلسفة السلطة الجديدة، ومِنَصَّة إقلاع لكل الكوادر التي ستنتشر في مصر وخارجها[2]، حاملةً الكثير من شعارات التحرُّر والعروبة، إلى جانب رسالتها التقليدية في الدعوة. وربما خطر في بال الشيخ محمود شلتوت بأنَّه يُراد للجامع الأزهر بأن يكون وسيلة تتجاوز في أهدافها تاريخ الأزهر ومستقبله، لكن الاندفاعة القوية التي تلقَّاها الأزهر من العهد الجديد كانت كفيلة بتجاهل كل هذه الهواجس، بُغية تحقيق الإصلاحات التي لطالما سعى إليها كبار رواد الإصلاح والتجديد الإسلامي، على مدى أكثر من نصف قرنٍ من الزمان. . .

---

(1) راجع رسالة خاصة له في هذا المجال. محمود شلتوت: رسالة الأزهر في ضوء قانونه الجديد مجلة الأزهر مجلد رقم 33، سنة 1962، ص 781 و 782.

(2) بلغت أعداد البعثات خارج مصر بين عام 1960 و 1964، 716 مبعوثاً انتشروا في مختلف البلدان الإسلامية وفي معظم قارات العالم. انظر: الأزهر تاريخه وتطوّره، وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر ص319. راجع أيضاً مقدمة محمد البهي لكتاب الشيخ شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص15.

ثالثاً: بعض الملاحظات العامة

تنقسم إصلاحات عام 1961م إلى قسمين: قسم له طابعه العلمي الديني، كإنشاء مجمع البحوث العلمية، وقسم آخر له طابعه العلمي العصري، كاستحداث كليات الإدارة والزراعة والهندسة والطب. لا شك بأنَّ القسم الأول ينطوي على نظرة مستقبلية واقعية للأزهر، لكن ثمَّة أسئلة يمكن طرحها في خصوص البُعد المستقبلي للكليات العلمية، من دون أن يعني ذلك تقليلاً من قوة إصلاحات 1961م وأهميتها، كإنجاز نوعي في تاريخ الجامع الأزهر.

من المعروف أنَّ بناء الجامعات في مصر يعود إلى عقود سابقة قبل 1961م، وأن بعضها أنجز تجربة علمية متقدمة، لا سيما جامعتي القاهرة والاسكندرية، والسؤال المطروح يكمن في خصوصية الجامع الأزهر وعلاقتها بالجامعات العلمية العصرية، وهل ثمَّة ميزة خاصة للجامع المذكور تضطره إلى هذه المنافسة مع الجامعات الأخرى، أو تجعل من تجربته في هذا المجال إسهاماً نوعياً في العلوم العصرية.

كتب طه حسين[1] في العام 1938 عن دور الأزهر، معظِّماً خطره، ومؤكداً أثره البعيد في حياة مصر والعالم الإسلامي، وداعياً إلى ضرورة أن يدخل هذا الصرح عصر الثقافة الحديثة، وأن لا يبقى منحازاً إلى نفسه وتجربته الخاصة فحسب. ولكنه نادى في الوقت نفسه أن يحصر الأزهر إطاره العلمي في المجال الديني، وأن يكتفي بكونه مصدر الحياة الروحية للمسلمين، مستغرباً الدور العلمي الذي يجعله إلى جانب الجامعات

(1) طه حسين، المجموعة الكاملة، المجلد التاسع، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص435 ـ 442.

يمارس ثنائية غريبة في التعليم، وفي الشهادات، والدرجات العلمية حيث من المفترض أن تكون ذات مرجعية واحدة، ودلالة علمية واحدة، ولا مانع لديه من أن يشترك الأزهر مع غيره في التعليم لغاية الشهادة الثانوية، كما لا يعارض مبدأ الانتقال من الدراسة الجامعية إلى الأزهرية، وبالعكس، شريطة أن يحتفظ كلٌّ من الجامعات والجامع بدوره المختص[1]. ولا يكتفي طه حسين بذلك، بل ينقل خبراً مفاده أن وزير المعارف في تلك الفترة قد بعث إلى الأزهر للنظر في إمكانية توحيد التعليم الديني والمدني مع المدارس والمعاهد الأخرى في المرحلة الأولية والثانوية، إلا أنَّه لم يلق تجاوباً[2].

مما تقدَّم وعلى ضوء التطورات اللاحقة، بعد إصلاحات 1961م، يظهر أنَّ طه حسين بحكم تجربته العلميَّة والتربويَّة في الجامعة المصرية قد استشرف مستقبلاً واقعياً لم يعتن به مشايخ الأزهر، أو على الأقل لم يجدوه حتمياً كما رآه. فقد كان القيِّمون على الأزهر، ومنهم الشيخ شلتوت، يريدون دوراً علمياً شاملاً للأزهر، من دون أن يأخذوا التطورات في مجال تأسيس الجامعات العصرية بعين الاعتبار. لقد اعتقدوا أنَّ السيرة التاريخية للأزهر، في مجال العلم وأنواعه، كافية لتكريسه مَوْئلاً دائماً لكل العلوم، مهما تطورت أو دخلت في مراحل التنوع والاختصاص. وكانوا يرون في ذلك الدليل الكافي على استمرار الجامع الأزهر برسالته العلمية عبر التاريخ، ولا يبعد أنَّهم كانوا حريصين على استمرار العلوم العصرية إلى جانب العلوم الدينية، كون الأخيرة

---

(1) المصدر نفسه، ص 443 ـ 444.

(2) طه حسين، المصدر نفسه، ص444.

ترسم حدوداً ضرورية للمحافظة على فائدة العلم وصلاحيته للإنسان.

لا نريد مما تقدَّم الإشارة إلى أنَّ الشيخ شلتوت كان في صدد استعادة دور الأزهر المفقود، عبر إعادة النظر باستمرار الجامعات العصرية، فهذا أمرٌ لم يُطرَح يوماً، ولا كان في أهداف الشيخ الممكنة أو المحتملة.

وقد يكون حرص الإمام محمد عبده في بداية القرن العشرين على إدخال علوم عصرية في الجامع الأزهر مفهوماً ومبرراً، لعدم وجود جامعات في مصر خاصة بهذه العلوم في تلك الفترة، مع أنها كانت موجودة في كثير من بلدان أوروبا التي زارها الإمام وشاهدها شخصياً، ولكن هذا الحرص لا يعود واقعياً بعد فترة من ذلك.

ثم إنَّ تأييد الرئيس المصري لقانون 1961م، يعبِّر عن اهتمامه بالجامع الأزهر وبمن فيه، أكثر من قناعته، على ما يبدو، ببعض مقررات هذا القانون، لا سيما المتعلِّقة بالقسم العلمي العصري، مع تنامي النهضة العلمية الجامعية في مصر وخارجها. وربما كان في تفكيره أن يتحوَّل الأزهر إلى صرحٍ علمي مصري على غرار الصروح العلمية في أوروبا، والتي كانت في أساسها مراكز للعلوم الدينية. وإذا كان هذا التحليل دقيقاً، فقد غاب عن صاحب القرار أنَّ تلك الصروح، عندما تحوَّلت، تخلَّت عن رسالتها الأساسية بنسبة غالبة، ولم تعد كما كانت في الأصل، إلا بشكل رمزي، وهذا أمرٌ ليس بمقدور مشايخ الأزهر، ولا حتى الرئيس، الموافقة عليه، فالرسالة الدينية للأزهر هي المضمون الرئيس لتجربته العلمية.

لقد أقرَّ قانون 1961م مرجعية الدولة، والحكومة تحديداً عبر الوزير

المختص، لا سيما في ما يتعلق بالسياسة والنفقات العامة للأزهر، وربما كان في ذهن المقرِّرين أن ذلك يكفي لضمان عدم الوقوع في الثنائية في الجامعة والجامع، ولعلَّ الخلاف الذي نشب بين الشيخ شلتوت والوزير المختص قبل أشهر قليلة من وفاة الأول، وأدَّى إلى استقالته من مشيخة الأزهر، أقول لعلَّ في ذلك بعض التفسير للوظيفة التي كان على الأزهريين أن يحددوها بواقعية لهذا الجامع.

لقد أسهم الشيخ شلتوت في دفع الجامع الأزهر خطوات ملحوظة على طريق التنظيم والتحديث، وإذا كان قد استطاع الحصول على موافقة في توسيع الدائرة العلمية للأزهر، لتشمل العلوم العصرية، في تلك الفترة من نهوض الجامعات العصرية، فإنَّ ذلك يعني، فيما يعني، قدرة غير عادية، وظروف مؤاتية جداً، كان الشيخ قد استفاد منها، أكثر مما كان في وسع الأزهر ومستقبله أن يتحمَّل.

الفصل الرابع

التقارب بين مفكِّري السنَّة والشيعة
قراءة في تجربة مجلة «رسالة الإسلام»

أولاً: ظروف التأسيس

مع تنامي حركة الإصلاح والتجديد الديني الإسلامي في مصر وخارجها، ومع ازدياد النفوذ الاستعماري في بلاد العرب والمسلمين، ثم انتشار النهضة الأدبية والفكرية، لا سيما في مصر والعراق ولبنان، بدا الخلاف السنِّي الشيعي مادة قابلة للنقاش، وبالتالي التجاوز، في كثيرٍ من مكوِّناتها، وطريقة تطوُّرها في التاريخ.

فلم تعد ثمَّة مصلحة لأي طرف في تعميق أو توسيع هذا الخلاف، كما لم تعد ثمَّة قوَّة قادرة على منع التفكير في حقيقة هذا الخلاف وصدقيته في التاريخ الإسلامي. فالمسلمون سنَّة وشيعة يعيشون مأزق الاستعمار والاحتلال معاً، ويستفيدون من أية عملية تقارب حتماً، ولا توجد سلطة سياسية في العالم العربي، باستثناء بعض الكيانات السياسية العربية في الجزيرة العربية التي لها آراء في تثبيت هذا الخلاف، فضلاً عن التصدِّي لمن يسعى لتفكيكه أو التخفيف من آثاره.

بعد انهيار الخلافة العثمانية رسمياً عام 1923م، بدا للجميع أنَّه لم

تعد ثمَّة قوانين سلطانية خاصة بمذهب السلطة أو الرَّعية، وكل ما تم تنظيمه في هذا المجال، على مدى القرون السابقة، لم يعُد يحظى بحماية أو تشريع رسمي، فالحقيقة الدينية تحرَّرت من القوالب الرسمية، وغدت طليقة أمام المفكرين، والعلماء لا يمنعهم من تطوير فهمهم لها مانع، ولا يُبقي على الشائع والمألوف فيها دافع. فقد تراجعت العصبية المذهبية فعلاً، وبدت فرص اللقاء والتلاقي متاحة أكثر من أي وقت مضى.

وقبل انهيار الخلافة العثمانية، كان الخلاف مع إيران وما أسفر عنه من عصبية مذهبية بين الشيعة والسنَّة قد انتهى، منذ وقت طويل، فكما انْطوت الدولة العثمانية على نفسها تعالج قضاياها الداخلية وعلاقاتها المتوتِّرة مع دول الاستعمار، كذلك دخلت إيران في تجربة مماثلة منذ عقود، وانتهى عصر التجاذب المذهبي، أو الإثارة المذهبية، كواحدة من سياسات الصراع القائمة بين هاتين الدولتين المسلمتين.

وكان من الطبيعي أن يكتشف روَّاد الإصلاح حجم التأثير السلبي للعقلية المذهبية على واقع المسلمين المتأخِّر، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وما بعده، شكَّلت مقولات الأفغاني أول عمليات الاكتشاف من الناحية السياسية في هذا المجال، كما أشرنا سابقاً. فالأفغاني كما هو معروف لم يتوصَّل إلى حقائق جديدة على مستوى الخلاف المذهبي الكلامي، ولم يطرح مقولات كلامية جامعة، أو مستوعبة للسائد عند المذاهب، بل ركَّز على النتائج السياسية، والتداعيات الحضارية، لهذا الخلاف بين المسلمين، وكأنَّه كان يستدل على ضعف المقولات الكلامية من خلال آثارها، لا مكوّناتها، ومن خلال تداعياتها لا مقدِّماتها.

وهكذا فعل غيره من الإصلاحيين، وبالرغم من قوَّة التيار الإصلاحي وانتشاره في صفوف النُّخب والأعلام، لدى السنَّة والشيعة، إلا أننا لم نشهد ولادة جديدة لأي مذهب كلامي في الإسلام، فضلاً عن إلغاء أي مذهب سابق، بل لم نشهد طوابق جديدة، إذا جاز التعبير، في أبنية المذاهب السابقة، وجلُّ ما كان يحدث هو نوع من الترميم أو التدعيم، وفي بعض الأحيان تمت عمليات تغيير وتنقيح محدودة، بدَّلت بعض الملامح العامة. وانصبَّت معظم الجهود في مجالات أخرى، بعيدة عن الكلاميات، لا سيما الخلافية منها.

وبالإضافة إلى الضغوط التي شكَّلها الاستعمار والاحتلال الغربي لبلاد العرب والمسلمين، وبالتالي ما أسفرت عنه من عمليات تقارب بينهم. فإنَّ حقائق علمية وفكرية جديدة أسهمت، هي الأخرى، في إنجاز مراجعات جديدة لما قرَّره الأسلاف، وبنوا عليه خلافاتهم.

فالبعثات العلمية التي توالت من مصر إلى فرنسا وإنكلترا، على مدى عقود خلال القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، حقَّقت ما يمكن وصفه بالعقلية العلمية الجديدة، في صفوف العديد من النُّخَب والعلماء المسلمين، سوف تؤثِّر على مقارباتهم للتاريخ الإسلامي، لا سيما في مجال نشوء المذاهب والأفكار في الإسلام، وعوامل تطوُّرها ونموِّها في هذا التاريخ، من دون أن يعني ذلك نوعاً من التجاوز البنيوي لها. ولم يقتصر الأمر على أفراد البعثات فحسب، بل تعدَّاها إلى غيرهم من النُّخب المصرية، بمن فيهم علماء الأزهر، كما سنرى لاحقاً. فقد برزت تقنيات جديدة في النَّقد والتحليل، ساعدت على تقييم القضايا الفكرية الخلافية بصورة مختلفة بعض الشيء، وإذا

كانت عاجزة عن إسقاط هذه الخلافات، إلا أنَّها أعطتها معاني ودلالات جديدة قلَّلت الكثير من سلبياتها، كما خفَّفت من طاقتها على التوليد، وفي بعض الأحيان أبقت عليها جامدةً، كجزء من تاريخ الفكر المذهبي في الإسلام. فقضايا مثل المواقف من آل البيت والصحابة، دخلت في مرونة ذهنية انتقلت معها إلى مرحلة جديدة، تخلَّت فيها عن وظيفتها التاريخية في تكريس الانشقاق وتبريره، وكذلك قضايا الإمامة والخلافة، فقد بدت موضوعات في الفكر السياسي، والتحليل التاريخي، على أسس جديدة ومفاهيم وتقنيات حديثة، ولم تعد موضوعات خاصة بعلم الكلام، أو أصول الدين، كما كان عليه الحال في السابق فحسب.

وإذا كانت الأصول الكلامية اجتهاداً إسلامياً بالدرجة الأولى، فقد وجد الكثيرون من أعلام الفكر والدين في عصر النهضة فرصاً عديدة لممارسة هذا النوع من النشاط العقلي، بطريقة تختلف عن المألوف في تاريخ المسلمين، ولم تكن أعمال طه حسين، أو عباس محمود العقاد، إلَّا نماذج في هذا المجال.

وإذا كان الفكر الغربي قد خاض تجربة الخلاف اللاهوتي بين الكنائس والمدارس المسيحية، في غير بلدٍ من أوروبا وأمريكا، فقد كان بوسع المفكرين المسلمين الاطلاع على تجارب عديدة للاهوتيين غربيين نشروا تجاربهم الفكرية بشفافية عالية، كشفت عن الكثير من مناهج النقد والفهم، في مجال الفكر والتاريخ الديني. والمدقِّق في طريقة عرض طه حسين والعقاد للقناعات الدينية يكتشف تأثير الفكر الغربي في المنهج، وبالتالي ابتعادهما عن النمط السائد عند أسلافهم المسلمين.

إذاً، وجد المفكرون المسلمون بين أيديهم مناهج جديدة في مقاربة

الخلاف المذهبي، سوف تُسهم في إنتاج معارف مذهبية جديدة، لا ترفض المعارف السابقة كلياً، لكنها تعطِّل الكثير من دلالاتها السلبية في تاريخ الفكر الإسلامي.

كما لم تنحصر نتائج الإفادة من مناهج البحث التاريخي والفكري في مجال الكلاميات، بل تناولت معظم ميادين العلوم الإسلامية، في الفقه، والتفسير وغير ذلك. ولم تنفصل النتائج، في بعض الأحيان، في علمٍ عن علمٍ آخر. وهكذا تداخلت الفوائد العلمية بين علوم الدين، لتشكِّل ما يشبه محكَّات مشتركة، تفحص قوة المنطق العلمي فيما بينها.

صحيحٌ أن بعض المفكرين بالغوا في الإفادة من هذه المناهج، كما طبَّقها البعض الآخر بصورة منقوصة، وغير دقيقة، ولكنها في النهاية شكَّلت مصدراً مؤثِّراً من مصادر تطوير العقل العلمي الإسلامي[1].

ثانياً: مجلَّة «رسالة الإسلام»

في أعقاب تأسيس جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر عام 1947م، وفي إطار تحقيق أهداف هذه الجماعة في التعارف والتفاعل بين المسلمين، تقرَّر إصدار مجلة فصلية، تُعنى بالفكر والفقه الإسلامي، وفق مذاهب السنَّة والشيعة، وذلك عن دار التقريب في القاهرة، ابتداءً من ربيع الأول عام 1368هـ، الموافق لشهر كانون الثاني عام 1949م.

إنَّ فكرة المجلَّة تأتي في سياق الترجمة الفعلية لقضية التقريب،

(1) فرانتز روزنتال، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحة، دار الثقافة، الطبعة الرابعة، بيروت 1983.

وبالرغم من وجود فعاليات أخرى لهذه الجماعة، على مستوى النشر واللقاءات، والنَّدوات، وغير ذلك، إلا أنَّ هذه المجلة شكَّلت الإنجاز الأكثر حيويةً في تاريخ الجماعة، ولا نُبالغ إذا قلنا إنَّ الكثير من سمات وملامح هذه الجماعة، برزت على صفحات هذه المجلة، بل إنَّ الكثيرين ممن عرفوا الجماعة، أو اهتمُّوا بمتابعة أخبارها وإنجازاتها، إنَّما تمَّ لهم ذلك، عبر هذه المجلة، وبواسطة المقالات التي نُشرت على صفحاتها.

من الواضح أن القيِّمين على هذه المجلَّة، وفي مقدِّمتهم الشيخ محمد تقي القمي، والشيخ محمد المدني، ومحمد علي علوبة، والشيخ عبد المجيد سليم، كانوا يهدفون إلى كل ما يسهم في تقريب النُّخب الإسلامية بعضها من بعضها الآخر، وبالتالي توحيد الصفوف. من هنا كان السعي حثيثاً لنشر مقالات تتصل بخصوصيات المذاهب التي من شأنها توضيح الصورة لكل مذهب عند الآخرين، من دون أن تثير حساسيتها أو حفيظتها، فضلاً عن خوض ما يشبه النقاش الهادئ، أو النقد الرصين، لمجموعة من الأفكار أو الأحكام، الخاصة بكل مذهب.

ولم يقتصر محتوى الأعداد على المقالات المذهبية، بل تعدَّاها إلى المقالات الأدبية والعلمية واللغوية والتاريخية، أو الفكرية العامة، وبالرغم من أهمية النوع الأول من هذه المقالات، إلا أنَّ النوع الثاني لم يكن أقل حجماً منها، وفي كثيرٍ من الأحيان تجاوز نسبة النصف في جميع الأعداد.

إنَّ تجربة النشر بهذه الطريقة كانت جديدة على الجميع، كما كانت فكرة التقريب جديدة عندهم، ويستطيع المدقِّق في الموضوعات

المطروحة ملاحظة مستوى الحرص على الخوض في الأفكار الخاصة جداً بكل مذهب.

لقد كان التوجُّه الأساس إصدار أربعة أعداد في السنة الأولى، ثم زيادة الأعداد إلى عشرة في السنة الثانية، لكن تجربة العام الأول، وحرص الأكثرية على الطابع العلمي للمجلة[1]، وربما تخفيفاً للأعباء المالية، تم التراجع عن هذه الزيادة، واستقر الأمر على الاستمرار في الإصدار الفصلي الرُّبع السنوي لكل عدد، وهذا ما حدث بشكل منتظم لغاية بداية السنة الثانية عشرة من تاريخ المجلة؛ أي على مدى أربعة وأربعين عدداً من أعدادها الأولى، ثم بدأ الاضطراب في توالي الأعداد فتمَّ نشر عددين دفعة واحدة في ديسمبر 1960م وكذلك في ديسمبر من العام 1962م والأمر نفسه وقع مع العددين 53 و54 في يونيو 1963م، أما العددان 55 و56 فقد صدرا معاً في يونيو 1964م، وعادت المجلة إلى الإصدار الفصلي في العدد 57، وذلك في أكتوبر 1964م، ولحقه العدد 58 بعد ستة أشهر، ثم توقَّفت المجلة عن الصدور، قرابة خمس سنوات، قبل أن يصدر العدد 59 في أيلول 1969م، وأعقب ذلك توقفٌ آخر، لثلاث سنوات أيضاً، قبل صدور العدد الأخير رقم 60 في أكتوبر من العام 1972م، حيث بلغت المجلة نهاية المطاف وتوقفت عن الصدور.

لقد اقترن بدء الاضطراب في صدور المجلة بأحداث سياسية عامة جرت في مصر، من بينها انهيار الوحدة بين مصر وسوريا، وتغيُّر الكثير

(1) محمد محمد المدني، كلمة التحرير، رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الأول، جمادى الآخرة 1368هـ، أبريل 1949، ص4.

من المعطيات الدولية في اتجاه المزيد من الاصطفاف في المحاور، وبالتالي الخضوع لمنطق الصراع بين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوڤياتي.

وجاء التوقُّف الأول عن الصدور لمدة خمس سنوات في أعقاب وفاة الشيخ محمود شلتوت، الداعم الأَبرز لأنشطة التقريب في تلك الفترة، وحرب 1967م وتداعياتها المأساوية على مصر، ثم جاء التوقف الثاني بين عامي 1969و1972م، موحياً بالمزيد من التغيُّر في المشهد السياسي العام في البلاد. أما التوقّف الثالث والنهائي بعد أكتوبر 1972، فقد كان مؤشراً على دخول مصر مرحلة سياسية جديدة بالكامل، لم يعد معها مجال لأنشطة التقريب، حيث تدنَّى الاهتمام بالمشاريع الوحدوية، قبل أن يغيب تماماً عن السياسات العامة في مصر، وفي معظم دول المنطقة العربية والإسلامية، بعد وقت قريب.

لا نريد مما تقدَّم حصر الأسباب في الأوضاع السياسية العامة، على أهميتها ودورها الحاسم، ذلك أنه بالإضافة إلى هذه الأوضاع، فقد خسرت المجلة معظم روَّادها الأوائل، ولم يبق منهم سوى الشيخ القمي الذي لم يعد بمقدوره الوقوف، بشكل منفرد، أمام المتطلبات الصعبة للمرحلة الجديدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه، هو كيف تسنَّى لجماعة التقريب الاستمرار بإصدار مجلة «رسالة الإسلام»، هذه المدة الطويلة، وبالإيقاع الذي أشرنا إليه، لا سيما وأنها كانت تحمل أهدافاً غير رائجة في أوساط النُّخبة المصرية، كما إنَّها لم تكن في خدمة أي جهة سياسية محددة، أو زعيم سياسي مُعيَّن. فضلاً عن كونها مثيرة للمألوف في الثقافة العامة،

ومتمسِّكة بمنهج علمي فيه من الحذر والدقة الشيء الكثير.

للإجابة على هذا التساؤل، لا بد من القول إنَّ مجلة «رسالة الإسلام» كانت في الاتجاه السياسي العام للسلطة المصرية، وأنها قامت في فترة ملائمة[1] من التاريخ السياسي لمصر، وللكثير من البلدان الإسلامية؛ حيث الاستعمار بدأ يتلاشى ويرحل تدريجياً عن هذه البلاد، وأنَّه حدث ما يشبه العودة إلى الذات والهوية الحقيقية، لدى الكثيرين من النُّخب الإسلامية في تلك الفترة، بُغية استثمار كل الطاقات المتوافرة لإكمال معركة الاستقلال، وبالتالي خوض التجارب السياسية في السيادة الوطنية والحكم. وبدأت الدول الإسلامية تشعر بنوعٍ من الحاجة الماسة للتقارب والتعاون، في ظل التحديات الدولية المتنامية.

أما بالنسبة لمصادر الإنفاق الخاصة بالجماعة أو المجلة، فليس لدينا معطيات عن ذلك، ولكن طبيعة الحركة التي كان يقوم بها الشيخ محمد تقي القمي، تُوحي بأنه، كما كان لإيران فعل المبادرة للفكرة، كان لها، على ما يبدو ـ فعل الإنفاق، والدعم المادي. وليس من الضروري أن يتم ذلك من قبل الحكومة، بل بواسطة المراجع الدينية، وفي مقدمتهم آية الله حسين البروجردي، وهذا ما يمكن أن نستنتجه من علاقة الشيخ القمي بالمرجع المذكور. وفي أي حال، من غير المستبعد أن يكون للشخصيات المصرية، لا سيما الشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود شلتوت، دورٌ في هذا المجال.

كتب محمد محمد المدني، رئيس تحرير المجلة، في كلمة التحرير

---

(1) محمد تقي القمي، هدية من تجاربنا، مجلة رسالة الإسلام، السنة السادسة، العدد الرابع، صفر 1374، أكتوبر 1954 ص367.

الخاصة ببداية السنة الثامنة للمجلَّة عن استمرارها، فقال إنَّ المجلة بنجاحها ضربت «مثلاً للذين يظنُّون أن مجلَّة من المجلاَّت لا يمكن أن تنجح، إلا إذا جاملت هذا أو ذاك، فشهرت اسمه، ونشرت رسمه ورصدت حركاته، وسجَّلت كلماته، كما ضربت مثلاً للذين يحسبون أن الحزبية أو الطائفية، شرط في الإسماع والإبلاغ، وأنَّ الناس لا يقبلون إلا ما يُرضيهم، فكانت لهؤلاء وأولئك أسوة حسنة»[1]، لقد أشار المدني إلى الأمور التي لم تعتمدها مجلَّة «رسالة الإسلام»، فهي لم تُجامل، أو تخدم الأشخاص، كما إنَّها لم تستفد من العصبية الحزبية أو الطائفية، ولكنه لم يذكر الأمور الأخرى الواقعية التي أسهمت في استمرار وانتشار المجلَّة، إلا إذا قصد أهداف الجماعة التوحيدية، وهي على أهميتها ونقاوتها، لا تكفي لانطلاق واستمرار هذا النوع من المشاريع الفكرية الرصينة.

مما تقدَّم، نخلص إلى القول إنَّ الظروف السياسية والعلمية كانت مهيَّأة ومساعدة لمثل هذه المشاريع، وجاءَ سعي الشيخ القميِّ، بمثابة استثمار حكيم للظروف المؤاتية، وإذا كانت الفكرة في الأساس فكرة متقدِّمة ومثيرة للتقدير، فقد كان يملك، بالإضافة لإيمانه العميق بها، إمكانيات فكرية ومادية مساعدة ومشجِّعة. وفي أي حال فإنَّ تنامي حجم التأييد للمجلَّة أمَّن رصيداً مادياً ومعنوياً كافياً لها.

ثالثاً: مقالات المجلة البارزة

أبرز الأسماء التي شاركت في إعداد مقالات المجلة، بالإضافة إلى

---

(1) محمد محمد المدني، كلمة التحرير، رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الأول، جمادى الآخرة 1368هـ، أبريل 1949، ص4.

الشيخ محمد تقي القمي والأستاذ محمد محمد المدني، كان الشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، وأحمد أمين، ومحمد علي علوبة، ومحمد رضا الشيبي، ومحمد فريد وجدي، ومحمد جواد مغنية، والسيد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمد أبو زهرة، ومحمد البهي، كما كانت للسيد أبي القاسم الخوئي مساهمة واحدة، وكذلك عباس محمود العقاد. وقد اعتمدت في تحديد البارزين على معيار الكتابة في المذهبيات بالدرجة الأولى، ثم الشهرة العامة للكاتب في تلك الفترة، وهذا لا يعني اقتصار المساهمات العامة على هؤلاء، فقد شهدت المجلة أسماء أخرى، أسهمت بشكل ملحوظ، وواسع جداً، على مستوى حجم الموضوعات المنشورة، ومنها مقالات محمد عبد الله محمد، والمقال المثير للشيخ محمد صالح الحائري المازندراني، وغيرهما.

أ ـ مقالات الشيخ عبد المجيد سليم

لقد كان دور الشيخ عبد المجيد سليم بالغ التأثير في دعم المجلة، والترويج لها، في الأوساط السنية، داخل وخارج مصر. فقد كان مفتياً لمصر في بداية انطلاقة المجلة، وهو الذي صدَّر البيان الرئيس لها في العدد الأول[1]، ثم كان لاستلامه مشيخة الأزهر، بعد قرابة العامين على انطلاقة المجلة، تأثير قوي على نشرها والتعريف بها. والواقع أنَّه لم تشهد هذه المنشورة شخصية علمية سنِّية أهم من هذه الشخصية، ولم تعرف تأثيراً في انطلاقتها الأولى، أكبر من تأثير هذا الشيخ، وإذ كان من

(1) الشيخ عبد المجيد سليم، بيان للمسلمين، رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع الأول 1368هـ، يناير 1949، ص 9 ـ 12.

القامات العلمية والإيمانية المشهورة والموثوقة، في مصر وخارجها، فقد بدت معه «رسالة الإسلام» أمام فرصة حقيقية للانطلاقة القويَّة والسريعة.

وقد تمحورت مقالاته حول التقريب والتوحيد بين المسلمين، وكان بصفته وكيلاً لجماعة التقريب، منذ انطلاقة المجلة سنة 1949م، ولغاية وفاته سنة 1954م، يقوم بدور المستشار البارز في ما يخص السياسة العامة، والتخطيط العام لموضوعات المجلة ومجالاتها. ولم يتسنَّ له إنجاز أفكار نوعية وغير مألوفة فيها، ولكن المجلة بذاتها كانت تحكي شيئاً من هذا القبيل. فتحت عنوان: «أقيموا صرح الإصلاح على أساس العلم»[1]، كتب الشيخ سليم مقالته الثانية في المجلة، ويبدو من العنوان أنَّه كان في صدد إرساء القواعد العلمية لفكرة التقريب بين المذاهب، مع استفاضة في وصف واقع الضعف عند المسلمين، نتيجة الانقسام والاختلاف السياسي. وبمناسبة تسلُّمه لمشيخة الأزهر، كتب تحت عنوان: «من فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر»[2]، أكَّد فيها على قناعاته في التقارب الفكري والتوحيد السياسي بين المسلمين، كما نشرت المجلة رسالته إلى المؤتمر الإسلامي العالمي في العدد اللاحق تحت العنوان نفسه[3]. وخاطب المسلمين في مقالة جديدة تحت عنوان «أيها المسلمون.. ثقوا بأنفسكم»[4]، متابعاً أفكاره الوحدوية، ومتعرضاً

---

(1) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1369هـ، أبريل 1950م، ص 129 ـ 132.

(2) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد الأول، ربيع الأول 1370هـ، يناير 1950م، ص22 ـ 25.

(3) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1370هـ، أبريل 1950م، ص 134 ـ 140.

(4) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد الثالث، ذو الحجة 1370هـ، أكتوبر 1950م، ص 362 ـ 367.

لبعض الظروف السياسية في واقع المسلمين الراهن. وفي الاتجاه نفسه كان بيانه للمسلمين[1] في العدد الأول من السنة الخامسة للمجلَّة، ومقاله: «خواطر من الذاكرة»[2] في العدد الأول من السنة السادسة، والعنوان نفسه[3] في العدد الثاني من السنة نفسها؛ حيث كان مقاله الأخير الذي توفي بعده.

بناءً على ما تقدَّم يبدو إسهام الشيخ مقتصراً على دعم المجلة، عبر تسليط الضوء على فكرتها الرئيسة، كما نلاحظ بأنَّ الشِّق السياسي من قضية التقريب كان طاغياً على ما عداه، ما يوحي بالخلفية السياسية لفكرة التقريب عند الشيخ بصورة أساسية، مع العلم بأنه شخصية علمية بالدرجة الأولى، ولم يمارس عملاً سياسياً، بالمعنى المتعارف عليه في ذلك الوقت.

ب ـ مقالات الشيخ محمود شلتوت

شكَّلت مقالات الشيخ شلتوت في تفسير القرآن مادة رئيسة، على مدى الأعداد الصادرة للمجلة، منذ انطلاقتها عام 1949م، ولغاية 1964م. فهو الكاتب الوحيد الذي شقَّ طريقاً واحداً، وتابعه على الدوام، إلى آخر لحظة في حياته.

فقد فسَّر الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم، على مدى ثلاثة

---

(1) رسالة الإسلام، السنة الخامسة، العدد الأول، ربيع الثاني 1372هـ، يناير 1953م، ص 30 ـ 32.

(2) رسالة الإسلام، السنة السادسة، العدد الأول، جمادى الأولى 1372هـ، يناير 1954م، ص 3 ـ 9.

(3) رسالة الإسلام، السنة السادسة العدد الثاني، شعبان 1373هـ، أبريل 1954م، ص 134 ـ 137.

وخمسين مقالة، ولم يتوقَّف عن التفسير إلا مرتين: الأولى عندما استبدله بمقدِّمة كان قد أعدها لتفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي، والثانية في بداية تسلُّمه لمشيخة الأزهر في تشرين الأول من العام 1958م، ومن اللاَّفت أنّه كان قد أعدَّ مقالاً أخيراً للمجلَّة، صدر بعد وفاته بقرابة عام، في العدد المزدوج الخامس والخمسين، والسادس والخمسين، في أكتوبر 1964م.

وبالرغم من هذا الدأب الملحوظ، والالتزام القوي بمبادئ التقريب، وأنشطتها، فقد ظل الشيخ شلتوت بعيداً عن الأضواء، ولم نلحظ أيَّ اهتمام بفكره أو شخصه على صفحات المجلة، إلا بعد وقت متأخر من تسلُّمه الأزهر، وبطريقة محدودة. والمتأمِّل في مواد هذه المجلَّة لا يستطيع اكتشاف أثر الشيخ شلتوت الحيوي في تجربة التقريب، فباستثناء الحديث عن المشروع الخاص بنشر الأحاديث النبوية المتفق عليها بين السُّنة والشيعة، بالتعاون مع الشيخ القمي، في العدد الثاني من السنة الثالثة عشرة، لم نلحظ أيَّ اهتمام بدوره في هذا المجال. كما لم تأخذ فتواه الشهيرة في جواز التعبُّد على مذهب الشيعة الإمامية، أو إصلاحاته في الأزهر مكانها من الاهتمام المناسب.

ويمكن القول إنَّ دوره استمر محدوداً حتى العدد المزدوج، رقم 55 و56، الصادر عام 1964م؛ حيث كتب الشيخ القمي مقالاً عنه تحت عنوان: «رجال صدقوا»! كما نُشرت في العدد نفسه مقالة خاصة للشيخ شلتوت تحت عنوان: «مقدمة قصة التقريب»! بالإضافة إلى بعض الكلمات في مكانته ودوره في نهاية العدد.

لم ينشر الشيخ شلتوت آراءَه في التقريب بين المذاهب على

صفحات مجلَّة «رسالة الإسلام»! كما لم تُشِر المجلَّة إلى أي من كتبه ومنشوراته في هذا المجال، ثم إنَّه حافظ على التزام شديد بالترتيب القرآني للسور، كما حرص على منهجه في التفسير الموضوعي إلى آخر آية قام بتفسيرها. وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّه يدل على الطابع الإسلامي والعلمي الرصين الذي تميَّزت به كتاباته وأفكاره.

إنَّ ما قدَّمه الشيخ شلتوت عبر هذا التفسير لقضية التقريب، يكمن في تجنُّبه الكامل للتأويلات المذهبية التي درج عليها المفسرون، قبله وبعده وفي زمانه، لقد قدَّم تفسيراً مجرَّداً عن الخلفية الكلامية التي لطالما طغت على أعمال المفسرين، سنَّة كانوا أو شيعة. ولم يخرج الشيخ عن مذهبه السنِّي، وبالإمكان تحديد مذهبه هذا من خلال الكثير من مقارباته في هذا التفسير، لكن من دون أن يشكِّل ذلك انتقاصاً من حقائق المذاهب الأخرى، أو تشويهاً لها. ويمكن القول إنَّ المكان المخصَّص لهذه المقالات في المجلة، المتمثِّل بالصفحات الأولى على الدوام، يشير إلى حجم التقدير العلمي لمشاركاته.

لقد قدَّم تجربة جديدة في تفسير القرآن بالقرآن، وبإمكان الشيعي، كما السنِّي، أن يُفيد من معظم أفكاره، إن لم نقل كلها. هذه هو الإسهام الخاص الذي خصَّ به الشيخ شلتوت قضيَّة التقريب وهو أ على ما يبدو أ من النوع التأسيسي الثابت، بل إنه اكتشاف لمنطقة جديدة في جغرافية المساحات المشتركة بين المذاهب.

ج ـ مقالات الشيخ القمِّي

أما بخصوص مقالات الشيخ محمد تقي الدين القمِّي، فقد غلب

عليها الترويج لفكرة التقريب، في إطارها العام كجماعة، أو في إطار المجلَّة الخاص. وعلى الرغم من إسهاماته العديدة على مدار عمر المجلة، منذ بدايتها وحتى عددها الأخير، بما يقارب من ستة عشرة مقالة، موزَّعة على فترات متفاوتة، ولكن متوازنة، إلا أنَّ مادتها الرئيسة لم تدخل في إطار التعريف بالمذهب الشيعي، مع العلم أنَّه عالم دين بالدرجة الأولى، فقد وجَّه طاقته العلمية في اتجاه تأصيل مفهوم الوحدة والثقافة الإسلامية «وحدة المسلمين حول الثقافة الإسلامية»[1]، ثم «أمة واحدة ثقافة واحدة»[2]، أو حثِّ المسلمين على الإفادة من «فرصة سانحة»[3]، حتى لو تحوَّلت الحياة إلى «حياة كلها هجرة»[4]، ولا مانع لديه من «جولة بين الآراء»[5]، المؤيدة أو المعارضة لفكرة التقريب، لكن من الضروري أن تبقى «الأقلام في الميزان»[6]. وللذين يحصرون أنفسهم في نطاق القومية اللغوية، فليحدِّقوا في «ابن سينا بين الفرس والعرب»[7]، ولينتبه الجميع إلى «محنة التراث الخالد على أيدي أهل الجديد»[8].

ويبقى الشيخ القمي في موقف التوضيح للقضية، وتوجيه الأنظار

(1) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع الأول 1368هـ، يناير 1949م، ص 36 ـ 39.

(2) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان 1368هـ، يوليو 1949م، ص 258 ـ 262.

(3) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1369هـ، أبريل 1950م، ص 164 ـ 169.

(4) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الرابع، ذو الحجة 1369هـ، أكتوبر 1950م، ص 374 ـ 378.

(5) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الأول، ربيع الأول 1370هـ، يناير 1951م، ص 35 ـ 39.

(6) رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الثاني، رجب 1371هـ، أبريل 1952م، ص 147 ـ 151.

(7) رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الرابع، محرم 1372هـ، أكتوبر 1952م، ص 361 ـ 365.

(8) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1369هـ، أبريل 1953م، ص 146 ـ 151.

نحوها، في «نُقط على الحروف، أو مزيدٌ من الإيضاح»[1]. وحين يرى الأمور قد وصلت إلى دور العبرة والدرس، يعرض على العالم الإسلامي «هدية من تجاربنا»[2]، والخلاف بين المسلمين خلافان «خلاف نَأْباه وخلاف نرضاه»[3]، وقضية التقريب تسعى للتمييز بينهما، كما تعمل على إزالة الأول والاعتراف بالثاني.

بهذه الطريقة وجَّه الشيخ معظم مقالاته، وإنَّه لمن دواعي الاستغراب كيف استطاع هذا الرجل حصر تركيزه واهتماماته في هذه الدائرة الصعبة من دوائر التفكير الإسلامي. وإذا كان في مقالاته الأخيرة اتجه نحو الاهتمام بالتجربة، وبالتالي رواية «قصة التقريب»[4]، إلا أنَّ آماله لم تتوقف، فبقي يرى أن «الزمان في جانبنا»[5]، «رحم الله امرأ عرف قدر نفسه»[6]، وبالرغم من كل الصعوبات التي واجهت المجلَّة والجماعة، بل الفكرة نفسها في السنوات الأخيرة، إلا أن ذلك على ما يبدو، لم يؤثِّر في عقيدة الشيخ القمي في الوحدة والتوحيد.

---

(1) رسالة الإسلام، السنة الخامسة، العدد الرابع، صفر 1374هـ، أبريل 1953م، ص 377 ـ 384.

(2) رسالة الإسلام، السنة السادسة، العدد الرابع، صفر 1373هـ، أكتوبر 1954م، ص 365 ـ 370.

(3) رسالة الإسلام، السنة العاشرة، العدد الأول، رجب 1377هـ، يناير 1958م، ص 16 ـ 21.

(4) رسالة الإسلام، السنة الحادية عشرة، الفترة الرابعة، ربيع الثاني، جمادى الآخرة 1379، أكتوبر وديسمبر 1959م، ص 348 ـ 359.

(5) رسالة الإسلام، السنة التاسعة، العدد الأول، جمادى الآخرة 1376هـ، يناير 1957م، ص 20 ـ 24.

(6) رسالة الإسلام، السنة الثالثة عشرة، العدد 49 من المجموعة الثانية، شعبان 1381هـ، يناير 1962م، ص 19 ـ 22.

لقد كانت فكرة التقريب جذّابة لدى الكثيرين، وقد آمن بها الكثيرون، لكن لم تتحوَّل إلى مشروع حياة، أو برنامج عمر بكامله، كما تحوَّلت عند الشيخ القمّي، تجمَّع حولها رجال كثر، وانْفضَّ عنها، في سنواتها الأخيرة، مُعظم هؤلاء، لكن ارتباط هذه الفكرة بالشيخ القمّي كان عضوياً؛ لذلك لم يكن متاحاً لهذه الفكرة أن تستمر في القاهرة، عندما قرَّر الشيخ أن يغادر هذه العاصمة للمرة الأخيرة في بداية السبعينات، وعلى الرغم من كل ذلك بقيت الفكرة حيَّة في عقله ونفسه، ويبدو أنه كان عازماً على العودة إلى المكان، قبل وقت قصير من وفاته، في بداية التسعينات، لكن المنيَّة أنهت رواية الاثنين معاً.

د ـ مقالات الشيخ محمد جواد مغنية

تأتي مقالات الشيخ محمد جواد مغنية، وهو عالم شيعي من لبنان، في الدرجة الثانية من حيث الحجم والأهمية، بعد مقالات الشيخ شلتوت، لا سيما في ما يتعلَّق بقضية التقريب. وهو الكاتب الشيعي شبه الدائم في مجلة «رسالة الإسلام»؛ فقد باشر الكتابة فيها بدءاً من العدد الأول للسنة الثانية، واستمر على ذلك، مع بعض التقطع البسيط، إلى آخر عدد صدر للمجلة في العام 1972م.

ناهزت مقالاته الثلاثين، وتوزَّعت على عناوين عديدة، لكن الغالب عليها هو التعريف بالمذهب الشيعي، وهنا تكمن أهمية مقالات الشيخ مغنية.

لم يكن الشيخ مغنية أبرز علماء تلك الفترة، ولم يكن واحداً من المراجع الكبار للشيعة الإمامية، ولكنه كان عالماً غزير التأليف، متشعِّب

الاهتمام بالعلوم الدينية، يتمتع بعقلية مستوعبة لقضايا العصر، ومنفتحة على العلوم الحديثة.

كتب الشيخ مغنية في هذه المجلة عن «أصول الفقه للشيعة الإمامية بين القديم والحديث»[1] «القياس عند ابن حزم والشيعة الإمامية»[2]، «من اجتهادات الشيعة الإمامية»[3]، «من أصول الشيعة الإمامية[4]، «ميراث الأنثى بين السنَّة والشيعة»[5]. هذه أبرز مقالاته ذات الطابع الفقهي الخاص بالشيعة، وهي كما نرى تتَّصل بالتجربة الفقهية لهذا المذهب؛ حيث كانت لا تزال، حتى تلك الفترة، موضوعاً غامضاً لدى أعلام المذاهب الأخرى، وبالرغم من انتظامها العام في علم الكلام الشيعي، فقد بدت مادة مشتركة إلى حد كبير مع تجارب المذاهب الأخرى.

أما في مجال الكلاميات الشيعية، فقد كتب الشيخ مغنية في «ضرورات الدين والمذهب عند الشيعة الإمامية»[6]، «الغلاة في نظر

(1) محمد جواد مغنية: رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثالث، رمضان 1369هـ، يوليو 1950م، ص 378 ـ 290.

(2) رسالة الإسلام، السنة الثانية عشرة، العددان الثالث والرابع، 1380هـ، 1960م، ص 257 ـ 261.

(3) رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الرابع، محرم 1372هـ، أكتوبر 1952، ص 366 ـ 370.

(4) المصدر نفسه، السنة الخامسة، العدد الثاني، شعبان 1372م، أبريل 1953م، ص 164 ـ 166.

(5) المصدر نفسه، السنة الثالثة عشر، العدد الخمسون، ذو القعدة 1381هـ، أبريل 1962م، ص 136 ـ 141.

(6) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الرابع، ذو الحجة 1369هـ، أكتوبر 1950م، ص 387 ـ 389.

الشيعة الإمامية»[1]، «الأصول الثلاثة والأخوَّة في الدين»[2]، «الإمامية بين الأشاعرة والمعتزلة»[3].

وغير ذلك من المقالات في هذا الاتجاه. ويظهر من هذه العناوين الواضحة كم كانت الأمور، وربما لا تزال، بحاجة إلى توضيح. ولم يكن الشيخ في هذه المقالات يعرض آراءَه الخاصة في هذا المجال، بقدر نقله لآراء كبار مراجع الشيعة في التاريخ والحاضر. وعلى الرغم من حرصه الشديد على عدم إثارة المخالفين، بأية عبارة أو نقد، إلا أنَّه تمكَّن من تقديم مادة أوَّلية كافية في هذا الخصوص.

ولم يكتف الشيخ مغنية بهذا النوع من المقالات المذهبية العامة، بل تعرَّض إلى أنوع أخرى أكثر إثارة، من ذلك «الشيعة ويوم عاشوراء»[4]، «التقيَّة بين السُّنة والشيعة»[5]، وغير ذلك، مما يُعتبر مثيراً في تاريخ العلاقة بين هذين المذهبين. وقد بدا منطقياً في المنهج، وإن لم تكن نتائجه مُقنعة للجميع. إلى ذلك أيضاً توقف الشيخ مغنية عند مجموعة من الأمور الإسلامية العامَّة، والتي تعتبر مقارباتها غير مذهبية، من قبيل

---

(1) رسالة الإسلام، السنة السادسة، العدد الرابع، صفر 1374هـ، أكتوبر 1954م، ص 379 ـ 381.

(2) رسالة الإسلام، السنة الثامنة، العدد الثاني، رمضان 1375هـ، أبريل 1956م، ص 148 ـ 151.

(3) رسالة الإسلام، السنة الثانية عشرة، العدد الثاني، ذو القعدة 1379هـ، يونيو 1960م، ص 139 ـ 144.

(4) رسالة الإسلام، السنة الحادية عشرة، العدد الثالث، محرم 1379هـ، يوليو 1959م، ص 261 ـ 265.

(5) رسالة الإسلام، السنة الرابعة عشرة، عدد مزدوج 53 و54، محرم 1384هـ/ يونيو 1963م، ص 39 ـ 43.

«الله والإنسان»[1]، «المسؤولية السلبية في الشريعة الإسلامية»[2]، «التلقيح الصناعي»[3]، إلى غير ذلك.

لم يكن الشيخ مغنية الكاتب الشيعي الوحيد الذي تناول موضوعات شيعية خافية على السُّنة، أو غامضة لديهم، ولكنه كان مميَّزاً في عدد مقالاته الخاصة في هذا المجال، بل إن المواد التي قدَّمها لهذه المجلة تحت هذا العنوان شكَّلت النسبة الحاسمة في قيام عنوان المجلة الرئيس، أي التقريب.

هـ ـ مقالات متنوّعة لكتَّاب من السنَّة

لن نستعرض كلَّ المقالات التي ينتمي أصحابها إلى أهل السنة والجماعة، فبعضها، وهو ملحوظ، لم يتطرَّق إلى موضوع التقريب، واهتم بالأدب واللغة والعلم، بعيداً عن الفكر الديني الإسلامي، وقد شكَّل ما نسبته الثلث إلى النصف، في معظم الأعداد المنشورة. سنتوقف عند مقالات أحمد أمين، الأديب والمفكر المصري الشهير، ثم مع محمد علي علوبة وهو رئيس جماعة التقريب، وبعد ذلك مقالات الشيخ محمد أبو زهرة، وهو أحد علماء الدين، المشهورين في تلك الفترة، والمنخرطين في مشروع التقريب بين المذاهب، وأخيراً حسنين محمد مخلوف، المفتي الأكبر.

---

(1) رسالة الإسلام، السنة التاسعة، العدد الرابع، ربيع الأول 1377، أكتوبر 1957م، ص 364 ـ 370.

(2) رسالة الإسلام، السنة الحادية عشرة، العدد الثاني، شوال 1378، أبريل 1959 من ص146 ـ 151.

(3) رسالة الإسلام، السنة العاشرة، العدد الثالث، محرم 1378هـ، يوليو 1958م، ص 256 ـ 259.

قدَّم أحمد أمين إِثنا عشر مقالاً متوالياً للمجلَّة، بَدْءاً من عددها الأول من السنة الأولى، لغاية العدد الأول من السنة الرابعة، ولم يغب عن المجلَّة في هذه الفترة، سوى مرة واحدة، وذلك في العدد الرابع من السنة الأولى.

إنَّ التأمل في عناوين المقالات يساعد على القول بأن أحمد أمين لم يتعرَّض لقضية التقريب بصورة مباشرة، فأفكاره لا تتَّصل بالموضوعات الخلافية بين السنَّة والشيعة، ولم يعتنِ بمقارنات خاصة في هذا المجال. فمقاله الأول «وظيفة الدين في المجتمع»[1]، لم يخرج عن الإطار العام للفكر الديني، وكذلك «أساس الإسلام»[2]، «التسامح الديني في الإسلام»[3]، إنَّ الكثير من أفكاره في هذه المقالات كانت معنية بالخلاف بين الفكر الديني والفكر المادي، وبين الفكر الإسلامي والفكر غير الإسلامي.

وبالطريقة نفسها كتب عن «النظام المالي في الإسلام»[4]، ثم «الإسلام والمسلمون»[5]، وبعد ذلك «الإسلام والمدنية الحديثة»[6]، «روحانية الشرق ومادية الغرب»[7].

---

(1) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع الأول 1368هـ، يناير 1949م، ص 26 ـ 29.

(2) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1368هـ، أبريل 1949م، ص 140 ـ 143.

(3) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان 1368هـ، يوليو 1949م، ص 244 ـ 249.

(4) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الأول، ربيع الأول 1369هـ، يناير 1950م، ص 24 ـ 28.

(5) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1369هـ، أبريل 1950م، ص 143 ـ 147.

(6) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثالث، رمضان 1369هـ، يوليو 1950م، ص 257 ـ 261.

(7) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الرابع، ذو الحجة 1369هـ، أكتوبر 1950م، ص 264 ـ 267.

لكن ربما كان مقاله تحت عنوان: «الجامعة الإسلامية»[1] هو المقال الأبرز، إن لم يكن الوحيد، في مقاربة قضية التقريب بصورة مباشرة، ولكن بقي في الإطار السياسي العام، ولم يتجاوزه إلى غيره.

لم يَفُتْ أحمدَ أمين الإسهامُ في قضية الاجتهاد، فكتب في «الاجتهاد في نظر الإسلام»[2]، واهتم بالخلاف الكلامي الإسلامي العام، تحت عنوان «المعتزلة والمحدِّثون»[3]، وفي مقالتيه الأخيرتين تعرَّض لموضوع «الابتكار»[4]، ثم لموضوع «العلم والجهل»[5]، ومن الواضح أنهما في سياق اهتمامه بالعلوم الغربية ومناهجها ونتائجها المثيرة في تلك الفترة.

ولم يكن أحمد أمين مفكراً عادياً في فترة صدور مجلّة «رسالة الإسلام»؛ وإسهاماته في الفكر الإسلامي، كانت شائعة ومشهورة، جعلت منه واحداً من كبار مفكري عصر النهضة، إلى جانب طه حسين وعباس العقاد وقاسم أمين وغيرهم، لكن أحمد أمين امتاز عن هؤلاء بانضباطيته الملحوظة داخل النصوص الإسلامية، وانحيازه الدائم للتراث

(1) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد الأول، ربيع الأول 1370هـ، يناير 1951م، ص 26 ـ 29.

(2) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1370هـ، أبريل 1951م، ص 146 ـ 149.

(3) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد الثالث، رمضان 1380هـ، يوليو 1951م، ص 244 ـ 245.

(4) رسالة الإسلام، السنة الثالثة، العدد الرابع، ذو الحجة 1370هـ، أكتوبر 1951م، ص 372 ـ 375.

(5) رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الأول، ربيع الثاني 1371هـ، يناير 1951م، ص 24 ـ 27.

العربي الإسلامي، ولا شك في أنّه كان من أبرز الداعمين لانطلاقة المجلة من هذه الناحية تحديداً.

لم تختلف مقالات محمد علي علوبة عن أحمد أمين، وبالرغم من كونه رئيساً لجماعة التقريب، إلا أنه اكتفى بإشارات عامة في هذا الاتجاه، ومقاله الأول «المسلمون أمة واحدة»[1]، هو المقال الوحيد الذي يتعرض فيه لموضوع الوحدة بصورة مباشرة.

اهتم محمد علي علوبة كثيراً بمصطلح الديمقراطية، فكتب عن «ديمقراطية الإسلام»[2] في مقاله الثالث، وفي مقاله السادس، ثم السابع والثامن، كتب تحت عنوان واحد هو «الديمقراطية الصحيحة»[3] . وكان في مقاله الرابع قد دعا لنشر اللغة العربية في باكستان تحت عنوان «أنشروا في المسلمين لغة القرآن وابدأوا بالباكستان»[4]، كما كتب عن نهضة العرب والمسلمين مقالاً تحت عنوان: «روح جديد في شعوب الشرق والإسلام»[5].

لم يكن محمد علي علوبة من المفكرين المشهورين في تلك الفترة، ولكنه كان عضواً مؤسساً لجماعة التقريب، ثم رئيساً لها طيلة حياته، وقد تابع صدور واحد وعشرين عدداً لها، على مدى الأعوام الخمسة الأولى من عمرها.

---

(1) رسالة الإسلام الأولى، العدد الأول، ربيع الأول 1368هـ، يناير 1949م، ص 5 ـ 8.

(2) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثالث، رمضان 1369 هـ، يوليو 1950م، ص 246 ـ 256.

(3) رسالة الإسلام، السنة الخامسة، العدد الثالث والرابع، ذو القعدة 1372هـ، يوليو 1953، ص 248 ـ 263، وصفر 1373هـ، أكتوبر 1953، ص 361 ـ 376.

(4) رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الأول، ربيع الثاني 1371هـ، يناير 1952، ص 20 ـ 23.

(5) رسالة الإسلام، السنة الخامسة، العدد الأول، ربيع الثاني 1372هـ، يناير 1953، ص 26 ـ 29.

تُشكِّل مقالاته، غير المنتظمة، مثالاً آخر على اهتمامات الأقلام السنيِّة في مجلَّة «رسالة الإسلام»؛ وهي ظاهرة تنطوي على قناعة خاصة ـ على ما يبدو ـ، مفادها أن قضية التقريب تحتاج لفهم جديد للإسلام، يتجاوز الأطر المذهبية التي يجب أن لا تُعطى أكثر من حجمها الحقيقي في التاريخ، أمَّا مسألة التعريف بالمذاهب، فهي بالنسبة للسنَّة، أقل إلحاحاً منها عند الشيعة، كما يمكن أن يستوحي الباحث.

تأتي مقالات الشيخ محمد أبو زهرة، المتأخرة بعض الشيء، بمثابة تجديد في العزم والدعم للمجلَّة، لا سيما بعد رحيل مجموعة من الأقلام المؤسِّسة لها من السنَّة، والشيخ أبو زهرة واحدٌ من أبرز علماء السنة، إيماناً بقضية التقريب، وبحثاً فيها، وبالإمكان القول: إنَّه، إلى جانب الشيخ محمود شلتوت، كان أشهر علماء السنة التقريبيين في تلك الفترة، وله مؤلَّفات ذائعة الصيت في هذا المجال، لا سيما كتابه عن الإمام الصادق[1].

نشرت المجلة مقاله الأول في العدد الرابع من سنتها السابعة تحت عنوان «المجتمع القرآني»[2]، وتابع في العنوان نفسه، مع بعض التفريعات، في الأعداد الأربعة للسنة الثامنة، ثم توقَّف لمدة عام كامل، قبل أن يعود مرة ثانية وينشر مقالاته الأربعة تحت عنوان واحد هو: «الوحدة الإسلامية»[3] بشكل متوالٍ، في أعداد السنة العاشرة.

---

(1) محمد أبو زهرة: الإمام الصادق، دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).

(2) رسالة الإسلام، السنة السابعة، صفر 1375هـ، أكتوبر 1955م، ص 265 ـ 278.

(3) رسالة الإسلام، السنة العاشرة، العدد الأول، رجب، رجب 1377هـ، يناير 1958م، ص 28 ـ 35.

وتحت عنوان: «الاقتصاد الإسلامي»[1] نشر الشيخ محمد أبو زهرة خمس مقالات في أعداد السنة الحادية عشرة، والعدد الأول من السنة الثانية عشرة. وتعتبر مقالات الشيخ أبو زهرة في مجلَّة «رسالة الإسلام»، من أكثر المقالات عمقاً وشمولية، ويظهر من تسلسلها عزم الشيخ على استيفاء الموضوع حقه إلى أقصى الحدود الممكنة، وتذكِّرنا بمقالات الشيخ شلتوت، المتواصلة والدؤوبة في تفسير القرآن الكريم.

فقد بدا في مجتمعه القرآني خبيراً بمنطق الاجتماع الإنساني، أصيلاً في تحديد سماته الإسلامية، وربَّما كان في صدد وضع خطوط عريضة حول الاجتماع الإنساني في القرآن الكريم، تناول فيها مختلف قواعد هذا الاجتماع ومكوِّناته، ولا يمكن فصل مقالاته في الوحدة الإسلامية، أو الاقتصاد الإسلامي، عن هذا الاتجاه، فالعنصر الاجتماعي عنصر أصيل وحاسم في فلسفة الوحدة، كما هو أساس في بنية الاقتصاد وغايته.

وإذا كان الشيخ أبو زهرة قد أعرض، بالعنوان العام، عن الدخول في مقارنات بين السنة والشيعة، إلا أنه كان حريصاً على ذلك في محتوى بعض المقالات، وفي ثنايا الأفكار التي طرحها[2] عموماً.

أما المفتي الأكبر حسنين مخلوف، فقد اقتصر إسهامه في المجلة على مقالٍ واحد، قدَّمه في أعقاب تعيينه للمرة الثانية مفتياً للديار المصرية، وذلك تحت عنوان «من المفتي الأكبر»[3]، حيث تناول قضية

---

(1) رسالة الإسلام، السنة الحادية عشرة، العدد الأول، رجب 1378هـ، يناير 1958، ص 23 ـ 31.

(2) راجع على سبيل المثال مقالته في العدد الأول من السنة الثامنة ص 36 و37.

(3) رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الثاني، رجب 1371هـ، إبريل 1952م، ص 141 ـ 146.

التقريب بين المذاهب، معرباً عن دعمه وتأييده لها، ومستعرضاً مجموعة من الأفكار والجهود الخاصة بجماعة التقريب. والجدير ذكره هنا أن هذا الإسهام المحدود للمفتي مخلوف، لا يعكس مستوى حرصه واهتمامه على نجاح مشروع جماعة التقريب، التي كان أحد مؤسِّسيها، وداعميها الأوائل.

في ما تقدَّم، عيِّنة من إسهامات كتَّاب السنَّة في مجلَّة «رسالة الإسلام» وهي، كما تكرَّرت الإشارة إلى ذلك، لم تنخرط في مجال التعريف بالمذهب، كما هو حال كُتاب الشيعة. وإذا كانت مقالاتهم تتَّصل، بشكل من الأشكال بالعنوان العام لقضية التقريب، فإن كُتاباً آخرين من السنَّة خرجوا تماماً من العنوان العام، إلى مجالات أخرى، تتعلَّق باللغة والفن والشعر والأدب والتاريخ السياسي العام، لا سيما في الجانب الآخر من تجربة المجلَّة، منها على سبيل المثال مقالات أحمد بريري تحت عنوان: «قال شيخي»، أو مقالات الشيخ محمد الطنطاوي تحت عنوان: «في التاريخ والأدب» أو المقالات العلمية التي تبحث في الذرَّة وغيرها للمهندس الدكتور محمد محمود غالي.

و ـ مقالات متنوِّعة لكتَّاب من الشيعة

لقد كتب المرجع الشيعي محمد حسين آل كاشف الغطاء عن «التثبُّت قبل الحُكم»[1]، كما كتب في «الاجتهاد في الشريعة بين السنة والشيعة»[2]، وإذا كان المقال الثاني يسعى لتقديم مميزات الاجتهاد

(1) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الأول، ربيع الأول 1368هـ، يناير 1949، ص 22 ـ 26.

(2) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان 1368هـ، يوليو 1949، ص 239 ـ 243.

الشيعي، مقارنةً بالاجتهاد السنِّي، فإنَّ المقال الأول كان يستهدف الاتجاه السائد في معرفة المذهب الشيعي عند عموم أهل السنة، حيث القبول بالمعلومات من دون العودة إلى مصادرها الأساسية لدى أعلام هذا المذهب في التاريخ والحاضر، وهو أمرٌ يختصر مشكلة كبيرة في مجال التقارب السنِّي الشيعي، وكان من أهداف المجلة خصوصاً، وجماعة التقريب عموماً، الحؤول دون استمراره عقبة حقيقية أمام الوحدة الإسلامية.

يبقى للشيخ كاشف الغطاء مقالتين في مجلَّة «رسالة الإسلام»: الأولى وهي تعليق[1] على مقالٍ نشرته المجلة نفسها تحت عنوان: «من ذخائر الفكر الإسلامي» لنجم الدين الطوفي، والثانية «بيان للمسلمين»[2]، وهو مقاربة خاصة للشيخ في موضوع الوحدة الإسلامية، وأعمال جماعة التقريب. وبذلك يمكن القول: إنَّ مقالات الشيخ كاشف الغطاء في المجلة تشكل نوعاً من منح الثقة لمشروعها، وبالتالي دعمها المعنوي، أكثر منها إسهام علمي وفكري. هكذا تبدو مقالته الأولى والثانية في العدد الأول والثالث من انطلاقة المجلة، كما يظهر من مقالته الأخيرة التي شكَّلت ما يشبه الوصيَّة للشيخ، قبل وفاته بأربع سنوات تقريباً.

أما السيد عبد الحسين شرف الدين، فقد نشرت المجلة له مقالتين: الأولى تحت عنوان «البسملة في فاتحة الكتاب وهل تُقرأ في الصلاة»[3]،

---

(1) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1369هـ، أبريل 1950، ص 193 ـ 194.

(2) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الثالث، رمضان 1369هـ، يوليو 1950، ص 368 ـ 373.

(3) رسالة الإسلام، السنة الخامسة، العدد الثالث، ذو القعدة 1372هـ، يوليو 1953.

والثانية «صلاة التراويح»[1]. لا نعرف سبب تأخُّر السيد شرف الدين في تزويد المجلة بمقالاته، في مجال التقارب السنِّي والشيعي، وهو المعروف بباعه الطويل في هذا الشأن، لكن من الواضح أن اختياره لهذين الموضوعين ينمُّ عن خبرة بدور ومكانة المجلة. إنَّ الاطلاع على محتوى المقالتين يؤكد انفتاح السيد شرف الدين على مصادر أهل السنة، وخبرته الدقيقة بها، كما يكشف طريقة أعلام الشيعة في الاجتهاد الفقهي، ولا شك في أنَّ هذا النوع من المقاربات كان في صميم قضية المجلَّة.

لم يسهم السيد الخوئي سوى بمقالة واحدة تحت عنوان: «صيانة القرآن من التحريف»[2]، وهذه المقالة جزء من كتابه «البيان في تفسير القرآن» الذي صدر في تلك الفترة. وعلى الرغم من الطابع العام للعنوان، فقد فنَّد فيها السيد الخوئي المزاعم الشائعة عن احتفاظ الشيعة بنسخة خاصة للقرآن، ولا شك في أنَّ في ذلك إسهام في جلاء الصورة العامة للمذهب الشيعي، التي لطالما تمَّ تشويهها، في تلك الفترة، ولا يزال الأمر موضوع جدلٍ كبير لغاية الآن، على الرغم من المحاولات العديدة، علماً بأنه من أخطر الاتهامات الموجَّهة للمذهب الشيعي، في التاريخ والحاضر.

ز ـ مقالات خاصة بالمذهب الزيدي

بالرغم من الاهتمام الملحوظ بالمذهب الزيدي، واعتباره من المذاهب الفقهية المعتَرف بها في المقارنات الفقهية الخاصة بأوساط

(1) رسالة الإسلام، السنة الثامنة، العدد الثاني، رمضان 1375هـ، أبريل 1956، ص 139 ـ 142.

(2) رسالة الإسلام، السنة العاشرة، العدد الثاني، شوال 1377هـ أبريل 1958م، ص 186 ـ 189.

جماعة التقريب، وفي الأزهر، إلا أنَّ المقالات التعريفية بهذا المذهب كانت محدودة جداً، فمن أصل الأعداد الستين، اقتصر الإسهام الزيدي على أربعة أعداد فقط. يعود المقال الأول للقاضي عبدالله الجرافي، مندوب وزارة المعارف اليمنية بمصر، وهو تحت عنوان: «زيد بن علي»[1]. أما المقال الثاني، فهو لمحمد بن اسماعيل العمراني، وهو مدرس بدار العلوم العليا بصنعاء اليمن، تحت عنوان: «الزيدية في اليمن»[2] ، وقد كتب المقالين الباقيين أيضاً، تحت عنوانٍ واحدٍ هو: «الحرية الفكرية في اليمن في القرن الحادي عشر الهجري»[3]. والتدقيق في محتوى المقالات الأربع يُشير إلى الطابع التاريخي للمعلومات المعروضة، ويمكن القول إنَّ المقال الثاني الذي يبحث في موضوع الزيدية في اليمن، هو أهم المقالات الأربعة على مستوى التعريف بواقع المذهب الزيدي، لتضمُّنه العديد من الأفكار التي ترسم الأصول الكلامية للمذهب من جهة، ونقده للكثير من الشائعات والمبالغات حول المذهب من جهة أخرى، بالإضافة إلى عرض قيِّم لمجمل الكتب والأصول العلمية التي يعتمدها المذهب الزيدي. وهذا لا يعني تقليلاً من شأن المقالات الأخرى التي تقدِّم ما يُشبه التوثيق التاريخي للتجربة العلمية والفكرية للمذهب الزيدي. لكن تبقى الإشكالية في محدودية هذا الإسهام، لا سيما أنه مقتصرٌ على اثنين من الكتاب، مع انقطاع تامٍّ بدءاً

(1) رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الثاني، جمادى الآخرى 1368ه، أبريل 1649م، ص 198 ـ 205.

(2) رسالة الإسلام، السنة الثانية، العدد الرابع، ذو الحجة 1369هـ، أكتوبر 1950م، ص 398 ـ 404.

(3) رسالة الإسلام، السنة الثامنة، العدد الأول والثاني، جمادى الآخرة ورمضان 1375هـ، يناير وأبريل 1956، ص 67 ـ 71 و 158 ـ 161.

من العدد الثالث للسنة الثامنة، ولغاية العدد الأخير من المجلّة، حيث أنّنا لم نجد مقالاً واحداً يعرِّف بالزيدية على مدى هذه الأعداد.

رابعاً: ملاحظات عامة

1 ـ بين مصر وإيران

لا نعرف الكثير عن العلاقات الثقافية والفكرية التي كانت تربط إيران بمصر قبل فترة جماعة التقريب، ومجلة «رسالة الإسلام»، كما لا نعرف بالتحديد الظروف الخاصة التي كانت وراء وجود العلاَّمة محمد تقي الدين القمّي في مصر، مندوباً من قبل آية الله حسين البروجردي في تلك الفترة، وإذا كان لنا أن نكتفي بفكرة التقريب، وهي وجيهة وكافية في نفسها، فإنَّنا أمام لحظة تاريخية مهمة في مجال التعاون الثقافي والفكري بين البلدين.

ويبدو من المعطيات المتوافرة أنَّ مصدر الفكرة كان في إيران، وأن أعلام السنَّة في مصر، لا سيما الشيخ عبد المجيد سليم والشيخ محمود شلتوت، قد تفاعلوا معها بشكل مُلفت ومُثير، وإذا كان القرار اعتماد مصر مركزاً رئيساً لجماعة التقريب، فقد عبَّر ذلك، ليس عن الأبعاد الجغرافية والتاريخية لبلاد النيل فحسب، بل عن مستوى تفاعل أعلام السنَّة في مصر، بالإضافة إلى توافر الظروف السياسية الخاصة بهذا البلد.

يبدو من تتبُّع المقالات المنشورة في المجلة أنَّ الأقلام الإيرانية كانت محدودة، مقارنةً بالأقلام المصرية واللبنانية والعراقية، وإذا كانت فكرة الترجمة للفارسية مُستبعدة، فإنَّ ذلك يفسِّر بعض هذا التفاوت،

لكن ذلك لم يؤثر على نسبة المشاركة الشيعية في المقالات، كما لم يمنع من وصول المجلة إلى العديد من الشخصيات العلمية في إيران، كما نلاحظ من خلال المراجعات والتعليقات.

لقد بقي محمد تقي الدين القمِّي في مصر لفترات طويلة، كما سيبقى المحرِّك الرئيس لنشاط الجماعة، وأعمال المجلة بالتحديد، وبصفته أمين السر للجماعة، سوف يُنجز الكثير من برامج الدعم والنشر، كما إنَّ مقالاته في المجلة اتَّسمت بالكثير من الحيوية والتأثير، ويبدو أن شخصيته الإدارية تقدَّمت على شخصيته العلمية في هذا المجال.

وإذا كنَّا لا نعرف حجم العلاقات الرسمية القائمة بين البلدين في تلك الفترة ودورها في رفد نشاطات جماعة التقريب، لكن بالإمكان القول إنَّها كانت مشجِّعة للخوض في هذا النوع من التعاون والتقارب، ولدينا إشارة مفيدة[1] عن تأييد رئيس الوزراء الإيراني الدكتور محمد مصدق لمشروع التقريب عندما زار مصرَ، سنة 1371هـ، 1951م، والتقى مؤسسي جماعة التقريب هناك؛ حيث أثنى على جهود الشيخ القمِّي وبارك نشاطات الجماعة. وسوف نرى كيف ستتأثر كل هذه الأنشطة، عندما يحدث التباعد بين البلدين، لا سيما مجلة «رسالة الإسلام»؛ حيث ستتوقف عن الصدور بصورة كاملة.

إنَّ التأمُّل في إنجازات جماعة التقريب العامة، والإبداعات الفكرية في مجلة «رسالة الإسلام»، يُفضي إلى تصوُّر عام حول مدى إمكانية التعاون والتفاهم بين تجربتين فكريتين عريقتين في إيران ومصر. وإذا

---

(1) رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الأول، ربيع الأول 1371هـ، يناير 1951، ص 108 ـ 110.

كان التاريخ ما قبل التعاون، وما بعده، قد حَرم الفكر الإسلامي من هذا التفاعل الثَّري، فإنَّ عقدي الخمسينات والستينات، وما تحقَّق فيها من إنجازات ثقافية وفكرية، يَدلان على الفرص المتاحة بين هذين البلدين.

2 ـ بيئة علمية إسلامية وحدوية.

لم تعُد جماعة التقريب مجموعة علماء مختلفين في المذهب، التقوا على تقدير العلم، والأُنس به فحسب، بل شكَّلت تجربة «رسالة الإسلام» مشروعاً علمياً للتقارب والتعارف الحقيقي بين المسلمين الشيعة منهم والسنَّة، في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لا سيما في مصر والعراق وإيران ولبنان. لأوَّل مرَّة في التاريخ يكون بمقدور المثقَّف السنِّي والشيعي الاطلاع على رأي الآخر، في أدقِّ الأفكار الخاصة، وأكثرها حساسية في التاريخ، بعيداً عن الأوهام والمبالغات. لأول مرَّة ينشغل فيها علماء كبار بكل ما من شأنه تقليص الفوارق، وتذليل العوائق، والبحث عن عناوين جديدة، وأفكار جديدة، من شأنها إشاعة ثقافة جديدة، غير مسبوقة في التاريخ الإسلامي. مثلاً، لقد حوى بحث الشيخ محمد صالح الحائري، المعروف بالمازندراني[1]، وهو من كبار علماء الشيعة في سمنان بإيران، مقاربات أسفرت عن مقترحات كلامية لتسوية الكثير من الخلافات بين المذاهب السنية والشيعية، وبالرغم من حاجتها لمزيد من التطوير والتنقيح، إلا أنها شكَّلت محاولة جدِّية في إيجاد صيغ تقريبية لهذه الخلافات.

لا نعرف بالتحديد مدى انتشار المجلة، كما لا نعرف حجم الآثار

(1) محمد صالح الحائري، إلى إخواننا المسلمين، رسالة الإسلام، المجلد الثالث، العدد الرابع من السنة الثالثة، ذو الحجة 1370هـ، أكتوبر 1951م، ص 403 ـ 433.

الفعلية التي تركتها في غير بلد عربي وإسلامي، لكن من خلال الاطلاع على مراجعات القرَّاء، وبريدها الخاص، نستنتج أنَّ مساحة انتشارها كانت واسعة في مصر وإيران والعراق ولبنان، لا سيما إذا ما توقَّفنا عند أسماء المشاركين في مقالاتها، وشهرتهم العلمية في بلادهم.

إنَّ تحديد الآثار الفعلية لمجلة «رسالة الإسلام»، على مستوى المشهد الفكري التقريبي في مصر والعالم الإسلامي، يحتاج لدراسة أعمق، وتحقيق أوسع، لا تتحمَّله هذه الدراسة، لكن بالإمكان القول: إنَّها كانت ملحوظة بشكل عام.

لا نعرف، إذا كان الشيخ شلتوت سيكتب ما كتب في تفسير القرآن، لولا مجلة «رسالة الإسلام»، كما لا نعرف ما إذا كان الشيخ محمد جواد مغنية سيهتم بتعريف المذهب الشيعي، بهذه الطريقة، وهذا القدر، لولا هذه المجلة، بل إنَّنا نتساءَل فيما إذا كانت إسهامات الشيخ شلتوت التقريبية في الأزهر، بدءاً من تدريس الفقه المقارن، ومروراً بالفتوى الشهيرة بجواز التعبُّد على مذهب الشيعة الإمامية، ومن دون أن ننتهي عند إدخاله المذهب الشيعي في مناهج التدريس ومجمع البحوث العلمية، إننا نتساءَل إذا ما كانت هذه الأمور ستتمُّ فعلاً، بالشكل والتوقيت اللذين تمَّت بهما، لولا فكرة التقريب، ومقالات «رسالة الإسلام».

ويكفي في هذا المجال القول أنَّ المقالات العديدة في فكرة الوحدة والتقريب، على صفحات المجلَّة، أنتجت ما يمكن تسميته بثقافة إسلامية وحدوية، وغدا حاملوها شخصيات مستنيرة في أوساط المثقفين والمفكرين المسلمين، ولا يزال الكثيرون من المفكرين الإسلاميين

ينظرون إلى أعمال الجماعة والمجلَّة نظرة إعجاب وتقدير[1]، على الرغم من كل الظروف المعاكسة.

لقد شكَّلت المجلة بالفعل مساحة لقاء وتفاعل بين كتَّابها وقارئيها، على مدى أكثر من عقدين كاملين، وفي مختلف البلاد العربية والإسلامية، وبدت الوجه الحقيقي للجماعة، وتعبيراً فعلياً عن وجودها وحياتها واستمرارها.

3 ـ «رسالةُ الإسلام» والمستقبل

هذه هي أبرزُ معطيات مجلة «رسالة الإسلام»، وقد حاولنا الاقتصار على المقالات المنضوية تحت عنوان التقريب أكثر من غيرها، لا سيما في مجال التعريف. ونحن اليوم، وبعد قرابة ثلاثة عقود ونصف على صدور العدد الأخير لها، نتأمل في هذه التجربة الفريدة في تاريخ الفكر والنشر الإسلامي، والواقع أنها تجربة ريادية بكل معنى الريادة، فلم يسبق للمسلمين أن شهدوا تجربة مماثلة في كل تاريخهم، كما لم يسبق لهم أن خاضوا تجربة تقريبيةً بهذا المستوى، في أي شكلٍ من الأشكال. «رسالة الإسلام» اليوم، تُعتبر مجموعة وثائقية من النوع الثَّري، تصلح مادة للدراسة والبحث، لنيل الشهادات العلمية في التاريخ أو الفلسفة، أو سائر الدراسات الإسلامية العليا، بل من المفيد إِعادة نشر الكثير من المقالات كمواد لا تزال تحتفظ بحيوية عالية.

توقَّفت أنشطة جماعة التقريب في مصر، وبقيت أعداد مجلَّة «رسالة

---

(1) راجع مقالات مؤتمر تكريم الإمامين البرجوردي وشلتوت في طهران، لا سيما مقالة المفكر فهمي هويدي، ص 263 ـ 280.

الإسلام» واحدة من أكبر إنجازاتها العلمية، إن لم تكن أبرزها على الإطلاق، وبالإمكان التعرُّف على خلفية وتوقُّعات هذه الجماعة، من خلال التمعُّن بالمقالات العديدة المتصلة بهذا الشأن، بصورة مباشرة، أو غير مباشرة.

لا أدري كم كان حجم التأثير للظروف، مقارنةً بطاقة فكرة التقريب وسعي المؤمنين بها، لكنها كانت بالتأكيد حاسمة، وإن لم تكن كافية. كذلك لا أدري كم كان حجم البُعد السياسي في تطلُّعات القيِّمين عليها، مقارنةً بالفكري والعلمي، لكن النزوع نحو معالجة انقسام المسلمين سياسياً، بُغية تعزيز وجودهم الدولي والحضاري، كان ملحوظاً في المجلة ومثيراً.

نعم، لم تستطع الجماعة، ولا المجلَّة، إنجاز مشروع سياسي يليق بأحلامها وتطلُّعاتها، كما لم تتوصَّل إلى تحقيق تراكم علمي يُشكِّل مرجعية مشتركة تخفِّف من خلافاتها الحادة، ولا يزال الانقسام، كما الخلاف، حاداً. كما لا ينتبه الكثيرون في هذا الزمان، على مستوى السياسي على الأقل، لتجربة الجماعة، بل لوجودها في الأساس.

لقد توقفت في لحظة البناء، ولم يشهد العالم الإسلامي ولادة رسمية لمؤسسة إسلامية دولية تُشبهها، تحمل هموم الوحدة السياسية، أو التقارب الفكري بين المسلمين، لكن ماذا حقَّقت إذن؟

بداية لا بد من التأكيد على أن المشاريع الكبرى، في حجم مشروع جماعة التقريب، تحتاج إلى المستقبل، بقدر توغُّلها في الماضي. فالجذور التاريخية للعصبية المذهبية، والانقسام السياسي، يجب أن

تقابلها جذورٌ جديدة للحرية والوحدة، قابلة للحياة والاستمرار، ومشروع الجماعة محاولة في هذا الاتجاه.

إنَّ ما حدث في العقد السادس والسابع من القرن العشرين في مصر، على مستوى التقريب بين المذاهب، دخل التاريخ، ولكنَّه لم يقطع مع المستقبل، وإذا كان من العسير استئناف التجربة، فمن المستحيل القضاء عليها، أو اعتبارها في حُكم الملغاة. إنَّ ما يبدو مفقوداً في الأوساط الفكرية الإسلامية اليوم، سيصبح موجوداً فور توافر الظروف المؤاتية، ولكن هذه المرَّة ببناءٍ أزهى، وطموحٍ أوسع، هذه هي سنَّةُ الأفكار المتقدِّمة في التاريخ. لقد أُعيد العمل بالفكرة من خلال إنشاء المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب في أواخر الثمانينات من القرن الماضي في طهران، ولكن الظروف المؤاتية لم يجرِ استعادتها بعد، بل لا تُستعاد في الأساس، إنَّما تأتي بعد مرحلة جديدة من الاستقلال والتطوُّر الذاتي، والأسباب لا تزال في الطريق.

الباب الثاني

آراء ومواقف

الفصل الأول: الاجتهاد

الفصل الثاني: الوحدة الإسلامية

الفصل الثالث: الإسلام والعِلم

الفصل الرابع: الإسلام والإنسان

الفصل الخامس: حقوق الإنسان

الفصل السادس: الدِّين والحياة

الفصل السابع: الدين والدولة

الفصل الثامن: القضيَّة السياسية

الفصل التاسع: القضيَّة الاجتماعية

تمهيد

يُشكِّل هذا الباب المضمون الرئيس في هذه الدراسة، لكونه يُسلِّط الضوء على النواحي الجوهرية في فكر الشيخ شلتوت. وإذا كان الكثير مما ذكرناه سابقاً أصبح اليوم مادة تاريخية لا تسهم بشكل واضح في الواقع الراهن، فإنَّ ما سنذكره في هذا الباب لا يزال يحتفظ بالكثير من حيويَّته وتأثيره الفعلي في الميدان المرتبط به. على أننا في معظم العناوين المطروحة آلَيْنا على أنفسنا عدم التوغل في القضايا التي أصبحت من تاريخ الفكر، ولم يعد لها مكان بين القضايا الحاضرة أو الساخنة. من ذلك على سبيل المثال لا الحصر، مواقف الشيخ شلتوت من الشيوعية والاشتراكية، فقد اكتفينا بإشارات عابرة، ضمن عناوين أخرى تتَّصل بها في الإطار العام.

كذلك لم نستحضر الكثير من الأفكار التي تجاوزها الواقع، لناحية قوة المضمون وحداثة الطرح، وهذا ما ينطبق مثلاً على بعض المقاربات التقليدية التي نعتقد أنها غدت مُستهلَكة، حتى في زمان طرحها. من ذلك على سبيل المثال مفاهيم العبادة، وقضايا الأخلاق، أو طريقة

التعامل مع الذكريات والمناسبات التاريخية، من دُون أن يقلِّل ذلك من أهميتها في الثقافة العامة، أو الحياة الإسلامية الخاصة. فالشرط الأساس لتسليط الضوء على أيَّة قضية تناولها الشيخ شلتوت، يكمن في مدى حيويتها في الزمن المطروحة فيه، وبالتالي إسهامها في السياق الفكري العام، مع احتفاظها بحيويتها العامة في الوقت الحاضر.

ذلك أنَّنا في النهاية معنيون بالمرحلة الفكرية الحاضرة، ومُنطلقون منها في الأساس. بهذه الطريقة تبقى قضايا من قبيل الاجتهاد، والوحدة الإسلامية، وحقوق الإنسان، ونظام الحكم، وغير ذلك، مفتوحة على البحث الدائم. فقد كانت حيَّة قَبل الشيخ، وحيَّة في زمانه، ولم تفقد حيويَّتها في حاضرنا اليوم.

لقد حاولتُ تحديد الجديد الذي قدَّمه الشيخ شلتوت مراعياً، أحياناً، ما توصَّل إليه أبرز المفكرين في القضية المطروحة، من دون أن أتورَّط في ما يُشبه رسم المشهد الفكري المعاصر، بكل ملامحه وحيثياته، فهذا ما يتجاوز مساحة وعنوان الدراسة. وما يهم الباحث في هذا المجال ليس فقط ما إذا كان الطرح جديداً، أو غير مسبوقٍ بتاتاً، بل بالإضافة إلى ذلك، لا بد من التأمُّل بطريقة العرض، وأصالتها، وبُعدها عن التقليد، فضلاً عن درجة الإحاطة بها، والاستيعاب لها. ولعلَّ القسم الأكبر من مقاربات الشيخ شلتوت تنتمي إلى النوع الثاني، من دون أن نعدم مقاربات له تتَّصف بالجدَّة والحداثة الكلِّية.

لا أقصدُ من ترتيب القضايا أي شيء، سوى حجم الاهتمام الذي رأيته في سيرة الشيخ العلمية. فالاجتهاد منهجه الدائم والشامل في كل مقارباته، والوحدة الإسلامية سعيٌ رافقه في معظم أفكاره ونشاطاته، لا

سيما خلال العقدين الأخيرين من حياته، وهكذا أعطى للعلم، ولحقوق الإنسان، على اختلاف الدين والفكر والجنس، مساحة ملحوظة في اهتماماته، وأخيراً كانت له اهتمامات متأخرة ومحدودة بعض الشيء، في مجال نظام الحُكم، والقضايا السياسية والاجتماعية المعاصرة.

لقد حاولت في بعض الأحيان التوسُّع في دلالات الرأي أو الموقف، وربما ذهبت بعيداً عن ما كان يصبو إليه الشيخ بالتحديد، لكنني بقيتُ داخل الإطار العام الذي يسمح به المعنى، ولم أحمِّل الشيخ قصداً مباشراً، إلا مع الدليل والبُرهان. كذلك حرصتُ أن أستوفي الرأي أو الموقف بإيراد أمثلة مكثَّفة عن مصاديقه ومعطياته، وقليلاً ما تطرَّقت إلى رأيي أو موقفي بصورة مباشرة، وإذا ما تماديتُ بالوصف والتحليل، أحياناً، فإنَّ في ذلك إشارة ضمنية على غنى الموقف أو الرأي، وحاجتهما للمزيد من الفهم والاستنتاج.

ثم إنَّني عندما أعتبر أنَّ هذه الآراء والمواقف مُقترنة باسم الشيخ شلتوت، لا أريد بذلك حصر المصدر فيه، ولا اقتصار المقاربة عليه، فالمحاور التي توقَّفنا عندها كانت مطروحة قبل الشيخ، ولا تزال مطروحة بعده، وهي بالمناسبة محاور حظيت باهتمام ومقاربات معظم المفكرين العرب والمسلمين، على مدى القرنين السابقين تقريباً، ومن الصَّعب، في بعض الأحيان، تحديد حجم الإسهام الخاص للشيخ في بحر الإسهامات العامة، ولكنِّي حرصتُ، بالقدر الذي ساعدتني عليه أعماله، في تلمُّس البصمات التي تركتها أصابعه في كل محور من هذه المحاور. وإذا كان الشيخ لا يُعتَبَر واحداً من الروَّاد القلائل في التاريخ، أو أن قامته العلمية لا ترقى إلى صنع التحوُّلات، أو إِحداث الانعطافات

الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي، على غرار الأفغاني وعبده، إلا أنَّه في نشاطه الدؤوب، وموضوعيته الملحوظة، بالإضافة إلى الظروف التاريخية الملائمة، قد وصل إلى دور المؤثِّرين بوضوح في مسار العمل والفكر الإسلامي، في مصر وخارجها.

أما بخصوص مراحل تطوُّر هذه الآراء والمواقف، فإنَّني أؤكد على ما أشرتُ إليه أثناء عرضي لكتبه، أَنَّ طريقة نشر أفكاره، وتجميع أعماله، لا تساعد على ضبط العنصر الزمني فيها، وقليلاً ما وردت إشارات خاصة بتاريخ هذا المقال أو البحث، ولم أعثر على تحقيق خاص في هذا المجال، لكنَّني في حدود تتبُّعي لمواقفه وآرائه في الموضوع الواحد، وعلى مدى المواد المنشورة له، أستطيع تسجيل ما يلي:

أولاً: لا تُوجد مُعطيات تشير إلى تحوُّلات نوعية، أو ما يُشبه التغيُّرات الفكرية في مساره العقلي العام، ولم أعثر على قناعات متأخِّرة له، تنفي قناعات متقدمة سبق أن أعلنها، أو نشرها قبلاً، فالجديد عنده متَّصلٌ، أو على الأقل غير متعارضٍ مع السابق. وسوف نرى إرهاصات واضحة، وبذور قابلة، ومقدِّمات مُفضِّية، قبل أي رأي أو موقف نوعي، أو مثير. وبالرغم من قناعتنا بأن المنشور من أعمال المؤلِّف، لا يعكس كل معاناته الفكرية، ومخاضاته الذهنية والنَّفسية، وأنَّ هناك حرص دائم على الظهور بأعلى قدر من التماسك والسكينة، إلا أنَّ ذلك لا يمكن أن يحجب التحوُّلات أو التغيُّرات، أو حتى بعض التجارب الفكرية العسيرة، إذا ما قصد الباحث التوغُّل في هذا المجال.

ثانياً: فكما هو الحال في المضمون العام، هنالك تماسك وتماثل

في المنهج والأسلوب العام، فمن يتتبَّع طريقة المقاربة في معظم الموضوعات المطروحة، يخرج باستنتاج واضح بأنَّ الشيخ لم ينتقل من منهج إلى آخر، يختلفان جوهرياً، فآيات القرآن الكريم حاضرة، على سبيل المثال، في معظم مقارباته، حتى لكأنَّه في ورشة دائمة لتفسير الكتاب المقدس على المنهج الموضوعي، والمنطق العقلي يرافقه في كل عملية تقييم، أو نقد، واستنتاج يقدُم عليه، بل إنَّ لغته تحتفظ بالكثير من المفردات والصياغات، في معظم أعماله المنشورة.

ثالثاً: على الرغم من تعدُّد الاهتمامات الفكرية، وتنوُّع المواقف والآراء التي يُبديها، وبالرغم من سعيه الدؤوب والواضح لإنتاج معرفة جديدة، ومثيرة في بعض الأحيان، فإنَّ المدقِّق بأعماله الفكرية يندهش لمستوى رُسوخ عقل الشيخ في أرض الإسلام والقرآن، ويتملَّكه بعضُ الإعجاب بأصالته، ونقاوة قناعاته، وصفاء ذهنه، وسكينة نفسه. ولن يطول البحث حتى يصل إلى استنتاج عام يُشير إلى قوة يقينه، وعمق إيمانه وتألُّق روحه في المعاني الإلهية البعيدة.

فالتفكير الديني، على العموم لا ينفكُّ يتَّصل بالغيب، ويستعين به، ويتوجه نحوه على الدوام. ومهما بدا الشيخ شلتوت وأمثاله، غارقين في الواقعية والعلمية الرصينة، فإنَّ أرواحهم تبقى معلَّقة في الأعلى، حيث الحقيقة الكليَّة ترسل أنوارها، فتنعكس في عقولهم إضاءَات في الزمن الدنيوي، يستبصر بها قومٌ، ولا يكاد يراها قومٌ آخرون، وهذه محنة العارفين، وتجربتهم الفكرية، على مرِّ التاريخ.

الفصل الأول

الاجتـهاد

يُعتبر الشيخ شلتوت واحداً من أبرز علماء الإسلام المعاصرين الذين عارضوا فكرة إقفال باب الاجتهاد بكل حجَّة وجرأة، وبالرغم من أنه لم يكن سبَّاقاً إلى هذا الطرح، إلا أنه استطاع تقديم موضوع الاجتهاد بطريقة بدا معها حاجة طبيعية وضرورة ماسَّة، بل إنَّه تمكن من تأصيل الكثير من المقاربات السابقة لهذا الموضوع، بَدْءاً من الأفغاني، ثم عبده، وبعد ذلك المراغي وغيرهم.

أولاً: المقاربة النظرية

في كتابه «من توجيهات الإسلام»، يؤكد الشيخ شلتوت أنَّ الجمود عند أصحاب الآراء السابقة، وطريقتهم في البحث والنظر «جناية على الفطرة البشرية»[1]، كما إنَّه «سلبٌ لمزية العقل التي امتاز بها الإنسان»[2]. وبعد أن يربط سيادة الإسلام التاريخية بالتفكير والبحث،

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، دار الشروق، بيروت 2004، ص119.

(2) المصدر نفسه.

وإنكار التقليد، يرى أنَّ الانقلاب على ذلك تسبَّب في مأساة حضارية للمسلمين، بحيث «تعفَّنت أمعاؤهم وتولَّدت في أدمغتهم حُمَّى التقليد فجهلوا أنفسهم وجهلوا الكون»[1].

بهذه الطريقة قاوم الشيخ شلتوت الاتجاه التقليدي المتجذِّر في سلوك العلماء المسلمين خلال القرون الأخيرة. وهذا يعني فيما يعنيه، أنَّ شرط الإفادة من الدين كامنٌ في تلك الحيوية الذهنية، التي تتفاعل مع المصادر الصحيحة، بكل رحابة ومسؤولية.

وفي مكان آخر يرى أنَّ الاجتهاد «حق لأي فرد حائز على الكفاية التي تمكِّنه من التفكير السليم»[2]، من دون الاهتمام بكونه واحداً من كبار رجال الحكومة، أو فرداً من الرعايا المواطنين، بل لا فرق لديه بأن يكون ذكراً أم أنثى. فالإسلام «لم يعيِّن شخصاً ما له حق تفسير القرآن أو السُّنة»[3]، كذلك لا يوجد في القرآن الكريم، ولا في الأحاديث النبوية، ما يفرض على المسلم بأن «يقتدي بمذهب معيَّن من المذاهب الفقهية»[4]، وأنَّ ألقاب عديدة من قبيل «شيخ الإسلام»، و«الملاَّ» وغيرها، لا ترجِّح أصحابها ـ من حيث المبدأ ـ على غيرهم، فالجميع سواسية في الأساس، ولا عصمة لأحد في فهم الدين.

لو كان الشيخ شلتوت ينطق بهذه الآراء، بوصفه واحداً من علماء المسلمين في زمانه، لا يمثِّل إلا نفسه، لكان بالإمكان تفسير ذلك في

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمد شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص185.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص186.

إطار انتمائه إلى التيار الإصلاحي المتنامي في مصر، وبالتالي سعيه لمعارضة الوضع القائم، بُغية جذب الأنصار والمؤيِّدين. لكن الأمور لم تكن في هذا الاتجاه، فقد كان صوته يصدح بهذه الآراء، عندما كان في سُدَّة المسؤولية، سواء في كلية الشريعة، أم في مشيخة الأزهر، ومعروف كم هو مُربك في المؤسسات إطلاق العنان للتفكير، أو ترك العقول تحلِّق في آفاقها، بغير ضابط أو تنظيم.

ففي وقت ما من قيامه بمهمة التعليم في كلية الشريعة، أدخل عنواناً جديداً في المقررات المطلوبة هو: «المقارنة بين المذاهب»، وبالرغم من الاعتراضات المتوالية، فقد تمكن مع زميل له، هو محمد علي السايس، من إصدار كتاب تحت هذا العنوان، فنَّد في مقدمته كل هذه الاعتراضات، ثم قدَّم منهجه في موضوع المقارنة، عبر عرضه لفتاوى عديدة كانت موضوع اختلاف بين الأئمة، ومن ثم مناقشة حجَّة كل طرف، قبل أن يخلصُ إلى رأي خاص، لا يتقيَّد فيه بمذهب واحدٍ على الدوام، بل لا يتقيَّد بواحدٍ من المذاهب الأربعة المشهورة في بعض الأحيان.

ومما ذكره الشيخ في ردِّه على اعتراض المعترضين، قوله بأن العصبية المذهبية هي «ما يمنع الناس من الخروج من مذاهبهم»[1] وأنَّ «روح الخلاف» هي التي حوَّلت الفتاوى من أفهامٍ متنوعة، إلى «التزامات دينية» لا تجوز مخالفتها، أو لا يُسمح باعتناق غيرها[2]. ثم يخلص إلى

---

(1) محمود شلتوت ومحمد على السايس، مقارنة المذاهب في الفقه، مطبعة محمد علي صبيح بالأزهر، القاهرة 1953، ص3.

(2) المصدر نفسه.

نتيجة عامة مفادها أن هذا الموقف تسبَّب بحرمان الناس من الفقه، وبالتالي الانشغال بالانتصارات المذهبية، واختصار المطوَّلات، وشرح المختصرات، على حساب الإنتاج الفقهي الجديد.[1]

يُمكن القول إنَّ الشيخ شلتوت خطا خطوة نوعية في هذا المجال، فإذا اعتبرنا الشيخ المَراغي هو المعْلم الأخير في خط الاجتهاد قبلَه، فإنَّ خطوته هذه تكمن في رأيه بإمكانية تجاوز المذاهب الأربعة، وغيرها من المذاهب في الإسلام، إلى رأي غير مطروح سابقاً في أي منها. في حين حافظ الشيخ المراغي، على إيمانه بالتجديد وجُرأته فيه، على حدود المذاهب السابقة، مكتفياً بحرية الانتقال داخلها[2].

فقد ذكر الشيخ شلتوت، في مقدِّمة كتابه «الفتاوى»! بأنه لم يلتزم في فتاويه بأي مذهب خاص، ولم يتقيَّد «برأي فقيه معيَّن إلا بالكتاب العزيز والسُّنة الصحيحة وقواعد الإسلام العامة»[3]. وهذه صراحة لم يسبقه إليها الكثير من معاصريه، على الرغم من تردّدها في أذهانهم، بفعل التنامي المتواصل للتيار الإصلاحي الإسلامي.

لقد أعطى الشيخ شلتوت دوراً ملحوظاً لعامل الزمن، في التشريع عموماً، وللاجتهاد على وجه الخصوص. فقد اعتبر توافق التشريع «مع ما يجدُّ من شؤون الحياة» أمراً يدعو إلى التفكير والنظر الدائمين، وإنَّ الفوارق بين العصور لا يلزم «أهل أي عصر باجتهاد أهل عصر

---

(1) المصدر نفسه.

(2) عبد المتعال الصعيدي، المجدِّدون في الإسلام، ص548.

(3) محمود شلتوت، الفتاوى، دار الشروق، بيروت، ص12 و13.

سابق»[1]، ذلك أنَّ الترجيح، واختيار الأصلح، وتشخيص المصالح، لا يتم بعيداً عن مُعطيات الزمان، وخصوصية كل عصر. وأن مبدأ خلود الإسلام في كل عصر وإقليم، يستلزم بحثاً دائماً عن الجديد الدائم في هذا الدين، وهذا هو عمل المجتهد بالتحديد.

وفي الطريق نحو تعزيز الاجتهاد، ونشر ثقافته بين العلماء، وجد الشيخ شلتوت مقولات عديدة تشكِّل عقبة منهجية للوصول إلى الغاية: منها مقولة الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، أو عدم جواز المخالفة لما أجمع عليه المسلمون، وبالتالي استحالة الاجتهاد في ما توافق عليه السابقون، وهذه ـ بلا شك ـ إحدى أبرز موانع الاجتهاد، بل إحدى أسرار إقفال باب الاجتهاد في التاريخ الإسلامي.

فقد توقف عند المصطلح بكثير من الحيرة والتعجُّب، قائلاً: «لا أكاد أعرف شيئاً اشتهر بين الناس أنَّه أصل من أصول التشريع في الإسلام، ثم تناولته الآراء، واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته، كهذا الأصل الذي يسمُّونه «الإجماع»[2]. وهو إذ يشير إلى أن حجِّية الإجماع «غير معلومة بدليل قطعي»[3]، يؤكد استحالة حصول ذلك من الناحية الواقعية[4]. ثم يأخذ بدلالة المصطلح نحو مكانٍ آخر، يخرجه من دائرة الرأي، إلى دائرة المعلومة[5]، يغدو معها الإجماع محصوراً بالمعلومات الضرورية والثابتة في الإسلام، وليس بالآراء والاجتهادات

(1) محمود شلتوت، تفسير القرآن، دار الشروق، بيروت 2004، ص 167.
(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص77.
(3) المصدر نفسه، ص78.
(4) محمد شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص184.
(5) المصدر نفسه، ص 80 و81.

الخاصة بالعلماء. وبذلك تمكَّن الشيخ شلتوت من تحييد هذا المصطلح، كعامل تقييد للاجتهاد، مبقياً عليه في مجال التحقيق والتثبُّت، بعيداً عن التفكير والإفتاء[1]. على أنَّه لم يترك هذا الأمر على مدى الأزمنة الإسلامية، محدداً «عهد الشيخين أبي بكر وعمر»، وسيرتهما في التعامل مع الأحاديث، بالمرجعية الوحيدة لتأسيس الآلية التوثيقية لمصطلح الإجماع[2]. وفي أي حال إنَّ حق الاجتهاد الفردي في الإسلام يتقدَّم على أي صيغة للاجتهاد تتعارض معه[3].

كان الشيخ المراغي قد تحدث عن استحالة الإجماع، قبل الشيخ شلتوت، «نظراً لتفرق العلماء في مشارق الأرض ومغاربها واستحالة الإحاطة بهم وبآرائهم»[4]، ولكنه على ما يبدو لم يتوغَّل في ذلك على غرار الشيخ شلتوت، وبالتالي لم يبتكر دلالة جديدة كما فعل الأخير. ثم يأتي للسنة النبوية، كمصدر من مصادر التشريع والاجتهاد، وبعد أن يحدِّد الجانب الخاص بالتشريع بسيرة الرسول، بعيداً عن حاجته البشرية، أو تجربته الشخصية، أو ظرفية إمامته، وقضائه وتبليغه[5]، يتوقف كثيراً عند صحَّة الحديث، مستغرباً كثرة الأحاديث الموصوفة بالتواتر[6]، التي يراها ثقيلة، كثقل المضمون الشرعي الذي تحمله أو تنطق به. ولا يرى في الأوصاف المتنوعة التي تُطلق على الأحاديث

(1) محمد شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص183.
(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص557.
(3) المصدر نفسه، ص78.
(4) محمد المراغي: الاجتهاد، ص 23 و24.
(5) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص514.
(6) المصدر نفسه، ص74.

«كالشهرة والاستفاضة والذيوع على ألسنة العلماء...» إلا من باب التأييد للمذاهب، والتحصين للآراء الخاصة.

لقد حصر الشيخ شلتوت مصدر العقيدة في الإسلام بالقرآن الكريم[1]، وبالرغم من صعوبة هذا النوع من الآراء، فقد عبّر بذلك عن مستوى قناعته بصحة الأحاديث النبوية المنقولة عن الرسول (ص)، فاتحاً الباب على مصراعيه أمام الاجتهاد، للتدقيق والتفكير، متجاوزاً الكثير من الحدود التي تمَّ رسمها في القرون الأخيرة. وكأنه أراد فعلاً أن يستعيد مواقف روَّاد المذاهب الأولى في الإسلام، ليتكرَّر المشهد من جديد، توخياً لآراء جديدة لم يُدركها الأسلاف، وعلى ضوء التطوُّرات التاريخية المعاصرة.

وفي فهمه لمصدرية القرآن الكريم، يتحدث الشيخ شلتوت عن تجنُّب الكتاب المقدس، في أكثر أحكامه، للتفاصيل «ولكنه يُؤثر الإجمال»[2]، وفي غالب الأحيان يكتفي الكتاب «بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية»[3]. وإذا كان ذلك برأي الشيخ يدعم «ضرورة خلود الشريعة ودوامها»[4] فإنَّه قد حدَّد منهجاً جديداً في الاجتهاد، عَنيتُ به منهج المقاصد في الاجتهاد، هذا المنهج الذي لا يزال يحظى بجدل قوي في أيامنا الحالية[5].

لم يتوصل الشيخ شلتوت إلى ماهية هذه المقاصد، أو لم يُعلن ذلك

---

(1) المصدر نفسه، ص 512 و517.
(2) المصدر نفسه، ص501.
(3) المصدر نفسه.
(4) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص502.
(5) حسن جابر، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، دار الحوار، بيروت 2001.

على الأقل، كما إنه لم يكن صاحب المبادرة الأولى في تأسيس هذا المنهج، لكن تبنِّيه لهذا المنهج في تلك الفترة، وتركيزه عليه في فترة تولِّيه لمشيخة الأزهر، يُوحي بعمق قناعته المبدئية بغايات التشريع، كما يشير في الوقت نفسه إلى مستوى إدراكه لمأزق التشريع والاجتهاد، في تلك الفترة الحرجة من الانطلاقة الجديدة لعملية الاجتهاد، في مصر وخارجها.

نخلص مما تقدَّم، للقول إنَّ موقف الشيخ شلتوت من موضوع الاجتهاد لم يقتصر على أصل الممارسة لهذا المصطلح، بل تعدَّاه إلى المكِّونات النظرية والتطبيقية له. وقد رأينا كيف وسَّع المساحات أمام المجتهدين، بَدْءاً بحصر دلالة الإجماع في مجال التحقُّق والتثبُّت للمعلومة، ثم برفع الكثير من الأوصاف التي تُطلق على الأحاديث، بُغية الإبقاء على عملية البحث والتدقيق، فضلاً عن تحديده للسيرة التشريعية للرسول(ص)، ثم نظرته للقرآن كمصدر ينحو منحى الإجمال، وبالتالي الإفساح في المجال أمام بلورة منهج اجتهادي قائم على المقاصد والغايات الكُليّة للتشريع.

ثانياً: المقاربة التطبيقية

أما من الناحية التطبيقية، فلا يبدو أن الشيخ كان مكثراً لناحية الاجتهادات الجديدة، وبالرغم من هذه المساحات الواسعة التي شرَّعها للاجتهاد، فإنَّ الوارد في كتبه من فتاوى لا يشكل تحوُّلاً في مجال الاجتهاد أو الإفتاء الإسلامي. ما يدعو للاعتقاد بأنَّ الشيخ شلتوت، كغيره من المجدِّدين السابقين، ركَّز على المنهج، وتوغَّل في القواعد الكُليّة لدعم هذا الاتجاه، وحماية إنجازاته في ما بعد. فقد تثور

المعارضة لفتوى محدودة تتعلَّق باستبدال الطربوش بالبرنيطة، ويهتز لها جمهور عريض[1]، أكثر من تأثرها بفتح أو إغلاق باب الاجتهاد.

في أي حال، من غير المُستبعد أن يكون الشيخ شلتوت قد احتفظ بفتاوى عديدة، لم يجد مصلحة في إذاعتها أو نشرها، أو وجد ضرر ذلك أكثر من نفعه، ولكن حسبه أنه أسهم في تأهيل الطريق وبلورة المعايير.

ففي مقام تفسيره للآية القرآنية من سورة الأنفال ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: آية 190]، يطرح الشيخ شلتوت إشكالية رؤية الهلال لتعيين بداية أو نهاية الشهور القمرية، وكذلك إشكالية السفر الذي يرتِّب أحكاماً مختلفة على المؤمن، لا سيّما في الصلاة والصوم، وبعد أن يعرض التطوُّر التقني في مجالات الرؤية والانتقال، وأن الوسائل الحديثة غدت قادرة على تشخيص بدايات الشهور الهجرية بشكل دائم ودقي[2]، والمواصلات الحديثة غيَّرت الكثير من ظروف السفر، ومحكَّات الحكم الشرعي الخاص به[3]. يطرح العديد من الأسئلة منها: هل يبقى المسلمون يتوسَّلون الوسائل البدائية في تحديد أحكامهم الشرعية، وبعبارة الشيخ «هل يصح لهم اعتماد الحساب في معرفة الشهور، وترك الرؤية جانباً، والاعتماد في تقدير السفر على ما أحدث من وسائل سريعة كالقطارات والطيارات»[4]، أو تبقى الرؤية هي الوسيلة الوحيدة، وتبقى المسافات تقاس بسفر الأقدام والإبل[5]. وبعد أن يعرض آراء الفقهاء يخلصُ إلى حكمه الذي يرى اعتماد الوسائل

(1) محمود شلتوت، الفتاوى، ص77.
(2) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص425.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.

الحديثة في ذلك فيقول «والمعوَّل عليه العلم والتحقُّق من دخول الشهر، أو المشقَّة وعدمها في السفر، والحكم معروف والحكمة بيِّنة»[1].

طبعاً، لسنا في صدد إبداء الرأي في متانة هذا الاجتهاد أو ضعفه، لكن الخلافات حول هذه الأمور لا تزال على حرارتها حتى وقتنا الحاضر، ولا يزال المسلمون في العالم متفرِّقين بأعيادهم وبمناسباتهم المرتبطة بالتقويم القمري، وليس في ذلك مأثرة لهم أو مفخرة. ويكفي الشيخ شلتوت أنَّه أسهم بخطوة ما، على طريق تحديث الوسائل في إثبات الأحكام الشرعية.

وفي مجال أرباح صندوق التوفير، وهي عبارة عن حصول صاحب المال المودع في صناديق التوفير على نسبة معيَّنة من الأرباح، حيث يتم استغلال هذه الأموال في مجالات تجارية من قبل القيِّمين على هذه الصناديق، فقد أفتى الشيخ بأنَّ هذه الأرباح حلال ولا حرمة فيها، معلِّلاً فتواه بأنَّ هذا النوع من المعاملات، بكيفيتها وبظروفها، وبضمان أرباحها «لم تكن معروفة لفقهائنا الأولين وقت أن بحثوا الشراكة ونوَّعوها، واشترطوا فيها ما اشترطوا»[2] ثم يردف تعليله بأنَّ «التقدم البشري أحدث من الاقتصاديات أنواعاً من العقود، والاتفاقات المركَّزة على أسس صحيحة لم تكن معروفة من قبل»[3]. لا يبدو أن الشيخ كان منفرداً بهذه الفتوى، وقد عرف عن الإمام محمد عبده فتوى مماثلة لهذه الفتوى[4]، لكن آراء الكثير من الفقهاء لم تكن في هذا الاتجاه على ما يبدو.

---

(1) المصدر نفسه، ص426.

(2) محمود شلتوت، الفتاوى، ص305.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج6، ص251 و252.

ونبقى في الموضوع المالي أيضاً، حيث أفتى الشيخ شلتوت بحلِّية القرض من المصرف مع وجوب دفع الربح له، لكنه اشترط ذلك بوجود حاجة قوية، ومصلحة واضحة، وأن يتم ذلك عبر «أُولي الرأي من المؤمنين القانونيين والاقتصاديين والشرعيين»[1]، الذين بإمكانهم تقدير الحاجة، وفي الوقت نفسه تقدير نسبة الأرباح، ولا ينسى الشيخ الحذر من الاستقراض على مستوى الدول، مشترطاً الضرورة والحاجة، وأن «لا يكون قرضٌ إلا من جهة لا تضمر استغلالنا واستعمارنا»[2] ما يوحي بوجود حسٍّ سياسي لدى الشيخ، مقروناً بمرونة ذهنية، قادرة على فهم التطورات وتقدير آثارها. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن ما توصل إليه الشيخ لا يزال موضع اهتمام وتأمل من قبل الفقهاء، ولا يبدو أنهم تجاوزوا رأيه، على الرغم من مرور أكثر من نصف قرن على إعلانه.

أخيراً نعرض رأيه في موضوع غطاء الرأس، فقد نشبت خلافات عديدة في أوساط الفقهاء وعامة الناس، وتداخلت التقاليد القومية بالأحكام الشرعية، في مسألة لبس القبعة، ما استدعى إصدار ما يُشبه الفتوى من قبل الشيخ، تضمنت بأنَّ الإسلام لا يعرف زياً خاصاً للرأس، وأن القبَّعة لا تعتبر زياً خاصاً بغير المسلمين، أو شعاراً معادياً للإسلام[3]، وبإمكان الجميع لبسها، مدافعاً عن الذين يلبسونها بأنهم «لا

---

(1) المصدر نفسه، ص308.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمود شلتوت، الفتاوى ص77. وللشيخ محمد عبده فتوى مماثلة ولكن بمضمون يُوحي بأن أمر البرنيطة أو القبعة كان مثيراً جداً، ففي نص الفتوى «.. أما لبس البرنيطة، إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام، والدخول في دين غيره، فلا يُعد مكفراً...» أنظر إلى أي حد كان التكفير في التقليد وارداً. محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج6، ص255.

يقصدون التشبُّه بغيرهم»[1]، وفي الوقت نفسه محدِّداً المحذور الذي يمكن أن يرجِّح تجنُّب القبَّعة وهو تقليد الآخرين، بمعنى الخروج عن الأصالة والذات[2].

بالرغم من الإحساس العميق عند الشيخ بالانتماء للوطن والعروبة، وما يمكن أن يرمز إليه هذا النوع من التقليد للوطن، فقد حافظ على تجرُّده الديني، وأصدر موقفاً يتناغم فقط مع ثقافته ومنهجه الاجتهادي.

هذه بعض النماذج التي تعبِّر عن ذهنية الشيخ الاجتهادية، وهي على قلّتها وحدودها، إلا أنها تعبِّر عن حيوية ذهنية، ودراية فقهية، وإحاطة بمعظم مُعطيات العصر اللازمة.

ثالثاً: بعض الملاحظات العامَّة

إنَّ الاجتهاد، في التحليل الأخير، ليس عملية غوص في النصوص، أو بحث في دلالتها اللفظية فحسب، كما إنَّه ليس مقاربة خياليَّة للمعاني في أعلى تجلِّياتها الذهنية. وما يبدو اختلافاً بين المجتهدين، لا يكمن في سرعة البديهة، وحذاقة النظر، ودقة التفكير فقط، إنَّها خلفية فكرية عامة، قد تكون حصيلة تأملات كثيفة في النصوص، كما قد تكون حصيلة توغُّل في نتاج المعرفة البشرية عموماً، ولا يبعد أن تكون مزيجاً من الإثنين، كما بدا لنا اجتهاد الشيخ محمود شلتوت وغيره، ممن اختبروا أفكارهم مليّاً في المنطق والنقد. ومن العسير جداً على المجتهد تقديم رأي صافي، أو معرفة جديدة أصيلة، من دون بناء كليَّات جديدة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه

خاصة، يعود إليها في كل لحظة إفتاء فقهي أو إنتاج معرفي، ليست إذن قضية منهج فحسب، على أهميته، إنَّها قوَّة تلك الكلِّيات الجديدة، الكامنة، البعيدة عن الصَّخب والضوء، التي قد لا يُدركها حتى أصحابها، والمستوطِنة في أذهانهم.

فما الذي يدفع الشيخ شلتوت للقبول بالانتقال من سَفر الأقدام والإبل، إلى سَفر القطارات والطائرات في مقام تحديد الحكم في الصلاة والصيام، وما الذي يشجِّعه على القبول بالحسابات الفلكية، وبالتالي استخدام التقنيات الحديثة، بديلاً عن الرؤية؟ هل هي ترجمة خاصة للنصوص، أم حيازة خاصة لمعجم خاص؟! لا نريد الحكم على صحة هذه الفتاوى، ولسنا من ذوي الاختصاص في هذا المجال، لكنها إشارات واضحة على امتلاك الشيخ شلتوت خلفية فكرية خاصة في مقاربة الأحكام الشرعية. والملاحظة نفسها في كل النماذج التي عرضناها تحت عنوان المقاربة التطبيقية.

يبقى أن أشير إلى الفتوى الشهيرة للشيخ شلتوت في جواز التعبُّد على مذهب الشيعة الإمامية والزيدية، لن أتوقف هنا عند الأبعاد الوحدوية لهذه الفتوى؛ لأنني سوف أتوسَّع في هذا المجال في الفصل التالي، لكن الفتوى في الأساس عمل اجتهادي، وفكرة اجتهادية، والسؤال هنا يتكرّر عن المعاني اللغوية والمفهومية التي اقتبسها الشيخ شلتوت من النصوص القرآنية والنبوية، لإصدار هذه الفتوى. لقد مرَّ أسلافُه على هذه النصوص، ولا يزال يمرُّ اللاحقون عليها، وبعضهم حفظها وتمعَّن فيها حتى لم يُبقِ من مائها رطباً، ومن معانيها دلالة، لكن الجميع لم يصلوا إلى ما وصل، ولم يقدر اللاَّحقون على الوصول، حتى

بعد وصوله. فلو كانت قضية منهج فقد تم تحديده، ولو كانت أيضاً قضية مقاربات لغوية أو تاريخية أو معنوية أو عرفانية وغير ذلك، لكان الأمر أصبح معروفاً وواضحاً، ولكنها ليست كلُّ ذلك فحسب، إنَّها خلفية فكرية تولَّدت عن ثقافة إسلامية حُرَّة ومجرَّدة، وخبرة حياتية رحبة، ودراية سياسية غنيَّة، وبعد ذلك، وقبل ذلك أيضاً، عملية عقلية مؤمنة ومُتديِّنة.

والخلفيَّة هذه لا تكتفي باستدعاء مبانٍ دون غيرها فحسب، أو إنشاء مباني على أنقاض مباني قديمة فقط، إنَّها وبكل بساطة تقرِّر الوزن، وتُثقِّل القوَّة، في كل مبنى تعتمده، أو تُنشئه. ومتى قامت هذه الخلفيَّة العامة في ذهن المجتهد، لا يعود بحاجة إلى الانطلاق من نقطة الصفر في كل مسألة أو قضية، فالمعالجة الذهنية تَتِمُّ دفعة واحدة، مع قيام هذه الخلفية، وما على المجتهد إلاَّ التصريح والتوقيع. وإذا ما تردّد المجتهد أمام قضية أو مسألة، فالعودة إلى الدليل مفيدة، ولكن غير كافية، أمَّا الخلفية العامة فمن المؤكد أنها لم تصل إلى درجة الشمولية بعد. بهذه الطريقة يُمكن مقاربة آراء الشيخ شلتوت الاجتهادية المخالفة للمألوف.

الفصل الثاني

الوحدة الإسلامية

لم يكن الشيخ محمود شلتوت أوَّل من دعا للوحدة الإسلامية، كما هو معروف، ولم يكن أوَّل من كشف عن الحواجز الوهمية بين الطوائف والمذاهب في الإسلام، لكنه كان من أبرز الساعين ميدانياً في هذا الاتجاه، إن لم يكن أبرزهم على الإطلاق.

توقفنا عند الشيخ جمال الدين الأفغاني، ورأينا في غموض مذهبه الديني، نوعاً من الدليل على رغبة في خروجه من المذهبية وقيودها. وإذا كان الإمام محمد عبده قد اكتفى برفع شعار الوحدة، وتقديم البراهين المتوالية على ضرورة توحيد المسلمين، وكذلك فعل بحرارة أقل السيد محمد رشيد رضا، وبرؤية أرحب الشيخ المراغي، ومن بعده الشيخ عبد المجيد سليم، وغيرهم من أعلام الدين في مصر وخارجها، فقد أراد الشيخ شلتوت أن يتوِّج هذه الجهود المتوالية على مدى أكثر من نصف قرن بما يُكرس هذا الاتجاه، ويدخله في النظام العام للبلاد، فضلاً عن المناهج العلمية التي يدرس فيها طلاب الأزهر، كما سنرى في ما بعد.

يُمكن القول أنَّ منطلقات الدعوة إلى الوحدة عند الشيخ شلتوت تأثرت كثيراً بواقع المسلمين السياسي في العالم المعاصر، بالإضافة إلى الآثار النفسية والعقلية التي نجمت عن التعصُّب المذهبي في التاريخ والحاضر، فالدعوة إلى الوحدة تأتي إذاً في إطار النهوض والإصلاح بالدرجة الأولى.

أولاً: مقاربة الخلاف بين السُّنة والشِّيعة

يرى الشيخ شلتوت أنَّ الخلاف بين الفرق الإسلامية، لا يتجاوز، في منهجه ونوعه، الخلاف في الأحكام الفقهية، ما يعني أنَّ الاجتهاد في المصادر الإسلامية يقف خلف التنوُّع المذهبي في الأصول كما في الفروع[1]. وتأسيساً على ذلك لا يجوز أن يُرمى بالكفر كل من حاد عن أصول غيره؛ لأن الجميع مُتفقون في الأصول والفروع الرئيسية، التي تندرج في إطارها الخلافات، وليس خارجاً عنها. كما يعتقد بأنَّ التراشق بالتُّهم والترامي بالفسوق والضلال»[2]. قد فعل فعله في الانقسام الإسلامي في التاريخ، أكثر من التباين الفكري الوارد في الأصول أو الفروع، فغدا المسلمون تحت وطأة تراكم طويل من التباعد والتباغض سجَّلته كتبهم وسيرهم، ولم يَعد يُعرف أسباب الخلاف من نتائجه.

انطلاقاً مما تقدَّم وجد الشيخ شلتوت أنَّ «الطريق الوحيد لثبوت العقائد هو القرآن الكريم»[3]، مع اشتراط نوع محدد من آياته أي ما هو «قطعي الدَّلالة لا يحتمل معنيين فأكثر»[4]. أما ثبوت العقيدة من ناحية

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص68.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص69.
(4) المصدر نفسه.

الحديث فإنَّه يشترط أن يكون «قطعياً في وروده وفي دلالته»[1]، وهو أمرٌ نادرٌ جداً برأيه في الحديث النبوي. وفي أيِّ حال عندما نصل إلى هذا النوع من الأحاديث لا يعود مع ذلك مجالٌ للمذاهب والفُرقة. لكن من غير المعروف إذا ما كان هذا الاشتراط يحظى بموافقة الجميع، لكن بالتأكيد يقضي تماماً على مصدر الانقسام في مجال العقيدة، وهذه هي غاية الشيخ.

لا يتوانى الشيخ شلتوت عن تعليل الانقسام بالسياسة، سواء في تطوره وتناميه في التاريخ على أيدي المسلمين، أو في تضخيمه وترويجه على أيدي المستعمرين في العصر الراهن[2]؛ لذلك فإنَّ آماله وتوقعاته في تجاوز الانقسام الحاد تكبر وتنمو كلما تقارب المسلمون سياسياً. من هنا كانت لحظة إعلان «الجمهورية العربية المتحدة» في رأيه، واحدة من إرهاصات الوحدة الحتمية بين المسلمين[3]. وقد عبَّر عن إعجابه الشديد لاجتماع الوفود في المؤتمر الإسلامي بفلسطين في المسجد الأقصى في تلك الفترة، وقد صلَّوا بإمامة أحد كبار مُجتهدي الشيعة الإمامية الشيخ محمد الحسين آل كاشف العظاء، «صفوفاً متراصة خلف إمامٍ واحد»[4].

لم يكن ما تقدَّم أبرز إسهامات الشيخ شلتوت في الوحدة الإسلامية، فقد دخل في تجربة توحيدية طويلة منذ أن كان أستاذاً بكلية الشريعة بالأزهر، في العقد الرابع من القرن العشرين، وقد أشار إلى ذلك، في سياق حديثه عن تدريسه لمادة الفقه المقارن بين المذاهب، أنه كان

(1) المصدر نفسه، ص73.
(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص440.
(3) المصدر السابق.
(4) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص110.

يعرض آراء المذاهب في المسألة الواحدة، بما فيها المذهب الشيعي «وكثيراً ما كنت أرجِّح مذهبهم خضوعاً لقوة الدليل»[1]، وقد عرض أمثلة على ذلك تتعلق بالقدر المحرَّم من الرضاع، أو الطلاق الثلاث بلفظ واحد، أو الطلاق المعلَّق، وغير ذلك[2].

من الصعب أن نفهم هذا الانفتاح بغير البُعد العلمي الشرعي المتجرد، لا سيما وأننا نعلم حساسية مثل هذا الاعتماد للآراء، إذا ما صدرت عن المذهب المخالف، وبين العلماء أكثر من غيرهم.

وإذا ما كان لنا أن نصف خلفية الشيخ في هذا المجال، فإنَّنا نستطيع القول بأنها تنطوي على ثقة ما بالآخر، تجعل إمكانية الإفادة منه قائمة لمصلحة العلم أولاً، والغاية الأساسية للموضوع ثانياً.

لا أدري كيف تجاوز الشيخ قضية الجرح والتعديل في رواة الشيعة حتى استطاع ترجيح ما وصل إليه مجتهدوهم، كما لم يذكر وفق أي قاعدة من أصول الفقه تمَّ القبول، وهل كانت القاعدة نفسها عند من أخذ عنهم؟ أم أن للشيخ قواعده الخاصة التي تتصل بمقاصد القرآن، كما رأينا في آرائه الخاصة بمنهج الاجتهاد؟ أسئلة عديدة، يمكن طرحها، لكن من المؤكد أنَّ الشيخ قد خطا خطوة نوعية بوصفه فقيهاً.

لكن لن تتَّضح الخلفية التوحيدية عند الشيخ شلتوت، إلا من خلال تتبُّع مواقفه وآرائه في إطار جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، التي كان أحد مؤسسيها، إلى جانب نخبة من علماء الشيعة والسنة، داخل

---

(1) محمود شلتوت، ملحق مجلة الأزهر تشرين أول 1958.

(2) المصدر نفسه.

مصر وخارجها، سنة 1948م. فقد كان يرى في دعوة التقريب بين المسلمين «دعوة التوحيد والوحدة»[1]، ويفتخر بأنه مؤمن بفكرة التقريب، وأنه أسهم في جماعتها منذ اليوم الأول، ونشر أعزَّ أفكاره وأخلد آثاره على صفحات مجلتها «نور الإسلام»[2]. كما كان ينظر إليها بعد أربعة عشر عاماً من النشاط المتواصل، نظرة الحالم الطامح في مستقبلها، كما رأى الحرية المذهبية الصحيحة مجسَّدة في برامجها وسيرة أعضائها[3].

لم تكن سيرة الشيخ شلتوت في جماعة التقريب عابرة أو هامشية، فقد قدَّم فيها جهوداً عديدة، كان آخرها سعيه الدؤوب في مشروع إعداد مؤلَّف يتضمن الأحاديث النبوية الصحيحة المشتركة بين السنة والشيعة[4]. وقد بقي منذ تأسيسها إلى وفاته عضواً بارزاً في كل أنشطتها وبرامجها، ولم تكن مشيخة الأزهر لتمنعه عن متابعة السير في طريقها الطويل، بل إنَّه استفاد من منصبه الجديد، لخدمة أهدافها وغاياتها.

ولم تكن فتواه الشهيرة في جواز التعبد على المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول، ومنها مذهب الشيعة الإمامية، إلا واحدة من إنجازاته الكبرى لجماعة التقريب، من موقعه في مشيخة الأزهر. وقد سبقها إنجاز آخر تمثل بإدخال فقه المذهب الشيعي في عداد المذاهب الفقهية

---

(1) محمود شلتوت وآخرون، جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت 1990.

(2) المصدر نفسه، ص40.

(3) المصدر نفسه، ص38 و39.

(4) محمد محمد المدني، مجلة الأزهر، المجلد رقم 35، سنة 1964، ص 654.

التي تدرَّس في الجامع الأزهر سنة 1959م[1]، ثم إدخال المذهب الشيعي في عداد مذاهب «مجمع البحوث العلمية» الذي تم إقراره في إصلاحات 1961م.

ثانياً: فتوى جواز التعبُّد على مذهب الشيعة الإمامية[2]

جاء النَّص الأساسي للفتوى عبارة عن سؤال موجَّه للشيخ شلتوت من قبل شخص غير محدَّد، يطلب فيه رأيه بخصوص اشتراط صحة العبادات والمعاملات بتقليد أحد المذاهب الأربعة الخاصة بالسُّنة، دون غيرها من مذاهب الشيعة، وهل يوافق الشيخ على ذلك، وبالتالي لا يجيز تقليد مذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، على سبيل المثال:

فأجاب الشيخ شلتوت على هذا السؤال عبر ثلاثة أفكار رئيسة:

أ) الفكرة الأولى: لا حصرية التقليد

فالإسلام برأيه لا يُلزم أحداً باتِّباع أي مذهب خاص، وأنَّ لكل مسلم الحق في أن يبدأ بتقليد أي من المذاهب المعروفة، شرط صحة النقل فيها، وتدوين الأحكام في كُتب خاصة، واضحة ومعروفة. وبالإمكان أيضاً الانتقال بين هذه المذاهب بعد البدء بالتقليد، من دون أي حرج في ذلك.

لقد تجاوز الشيخ بهذه الفكرة ثقافة متجذِّرة في تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية، تُحتَكَرُ فيها الحقيقة لدى فرقة واحدة، أو مذهب واحد، ولم يبْنِ رأيه في ذلك على نقدٍ خاص لمضامين أيَّة فرقة أو

---

(1) محمود شلتوت وآخرون، كتاب جماعة التقريب، ص40.

(2) راجع نص فتوى في ملحق رقم (5).

مذهب، بل ذهب رأساً إلى الفترة الأولى من الإسلام، وإلى المصادر الأولى في هذا الدين، المتمثِّلة بالقرآن الكريم وسيرة النبي الصحيحة، الخالية تماماً من أية إشارة مذهبية. إنَّ الجميع اقتبسوا من هذه المصادر، والجميع انطلقوا من هذه القواعد، فلماذا يحقُّ لأصحاب الفرق والمذاهب ما لا يحق لغيرهم، وهل ثمَّة علاقة بين قرب المسافة الزمنية من فترة المصادر، وبين الحق بالاقتباس منها أو عدمه.

لا يظهر أن الشيخ في صدد إهمال كل المقاربات والتجارب العلمية السابقة، ولا يبدو أنه يقلِّل من شأنها أو يُنكر إسهامها في فهم الدين وبلورة تعاليمه وأحكامه، وكل ما يودُّ ترسيخة في هذه الفتوى هو أن هذه المقاربات والتجارب يجب أن لا تُحْجَب المصادر الأساسية عن أي مسلم، أو تحتكر الفهم والتفسير، وإنَّ كل ما توصَّلت إليه المذاهب والفرق من إضاءات قيِّمة لا يخوِّلها حرمان المسلمين بعدها من إحداث إضاءات جديدة، أو البحث في ذلك على الأقل.

فالحرية أمام المصادر هي نفسها التي عاشها الأوائل، والمسؤولية هي نفسها التي تحمَّلها هؤلاء، لا يغيِّر الزمان في الحقائق الثابتة أو الحقوق الواضحة، كما لا ينتهي الطريق إلى الله تعالى، في ختام أي تجربة أو مقاربة.

والشروط التي تسمح بإطلاق صفة «المذهب المقبول»، لا ترتبط بالنتائج التي توصَّل إليها المذهب، بل لا تتعلق بأية طريقة سلكها في الفهم أو الاجتهاد، إنَّما تكتفي بصحة المادة المعتمدة، ومن ثم تدوينها في مصادرها الواضحة والمعروفة. فالإسلام روحٌ منتشرة في كل آية وحديث صحيح، وأنَّى توجهتَ فثمَّ وجه الإسلام وروحه.

والانتقال بين المذاهب المقبولة في الشروط، مقبول وجائز في الواقع، ومن أراد إكمال طريقه باعتماد طريق جديد، لا إشكال عليه، ما دامت الطريق إلى الله، بهذا المجال تحديداً، غير محدودة أو معيَّنة. لقد وضع الشيخ شلتوت في هذه الفتوى المسلمين أمام حقوقهم الفطرية وحمَّلهم المسؤولية الأساسية، وبالرغم من دقة الموقف وخطورته، إلا أنَّ فيه من الحيوية الذهنية، والحرية النفسية، ما يَعِدُ بتجارب فكرية جديدة، تتجاوز قروناً متوالية من الانقسامات الموهومة.

ب) الفكرة الثانية: أصول الشيعة الإمامية صحيحة ومعروفة

إنَّ الشرط الذي وضعه الشيخ في الفكرة الأولى، أظهر وجوده في بنية المذهب الشيعي الإمامي، فقرَّر ترتيب الأثر الكامل عليه. فهو إذن مبني على مادة منقولة بشكل صحيح، وأحكامه مدوَّنة بشكل معروف وواضح.

إنَّ صدور هذا الحكم بحق مصادر المذهب الشيعي، وتجارب أعلامه، عن واحدٍ من أبرز أعلام السُّنة، يُمثِّل ما يُمثِّل، من مركز رسمي، ومنصب علمي، ومرجع ديني، مسؤولية كبرى، ومبادرة تنطوي على شجاعة وجرأة. والشيخ شلتوت في كل مسيرته العلمية كان متشبِّثاً إلى أقصى الحدود بأصول آرائه ومقدماتها النقلية والعقلية الصحيحة، وهو هنا في حُكمه وإقراره لم يحد عن منهجه وطريقته هذه، وخبرته الرسمية بالمذهب الشيعي تعود إلى عشر سنوات على الأقل، تاريخ انطلاقة أعمال جماعة التقريب بين المذاهب عام 1948م، أما خبرته الفعلية والعلمية، فتمتد إلى ما قبل ذلك بثلاثة عشر عاماً، عندما كان يُلقي دروسه في الفقه المقارن على طلبة كلية الشريعة.

طبعاً، يجب أن لا نفهم من هذا الكلام أنَّ الشيخ موافق شخصياً على كل ما يتضمنه المذهب الشيعي في أصوله وفروعه، فالموافقة محصورة بالمادة التي يعتمدها أعلام هذا المذهب، وبعد ذلك لكلٍّ طريقه ومنهجه. وإذا كان الشيخ شلتوت قد خرج من شرنقة المذهب الواحد، فمن المرجَّح أنه خرج من هذه الوضعية كلياً.

الفكرة الثالثة: الخروج من العصبية

أما في الفكرة الثالثة فتكمن بعض الخلفية والغاية معاً. فالشيخ يدعو إلى التخلّص من العصبية، لكونه يرى أن تجارب المذاهب في تاريخ المسلمين وحاضرهم غلبت عليها العصبيات، الحصيلة الكبرى ليست في النتائج العلمية التي توصَّل إليها أعلام كل مذهب، بل في الأوهام النَّفسية التي حملها أتباع كل مذهب عن الآخرين. لقد دخل الدين في شرنقة المذهب، فلا دين بقي، ولا مذهب استقام، والموقف يستلزم إعادة الأمور إلى نصابها. لذلك يتعين على الجميع الفصل بين الدين وصوَرِه في أذهان العلماء. كما يتعين على الجميع إخراج الدين من وضعية الأسر والتحجيم والتحديد التي أرادها المذهب له.

وإذا كان الكل مجتهدين، فلا مانع من أن يكون الكل مقبولين، ولتبقى المسؤولية على عاتق المقلِّدين، ولا تُلقى تماماً على عاتق المقلَّدين. وليكن للعامة من المسلمين دورٌ آخر، غير التعصُّب والتحزُّب، وهو دور البحث عن الأعلم، وانتخاب الأعلم، وتقليد الأعلم، على مدى الحياة، وليس لمرة واحدة فقط. وليكن التقليد عملية غير خالية من العلم، على الأقل في حدود الحقائق والمبادئ الأولية.

إنَّ من يتمعَّن في الأفكار الثلاث التي تضمنها نص الفتوى: لا

حصرية التقليد، أصول الشيعة الإمامية صحيحة ومعروفة، الخروج من العصبية. يُدرك بوضوح عدم اعتماد الشيخ شلتوت على أيٍّ من نتاجات الفقهاء السابقين، وأنَّ قاعدته الرئيسة هي قاعدة عقلية، مدعومة بنصوص خاصة من المصادر الأساسية في الإسلام.

ثم إنَّه في أحاديثه وتبريراته التي قدمها في سياق توضيح الفتوى، لم يستحضر الشيخ، كعادته، أي رأي مساعد أو داعم له في هذا المجال. ما يؤكد الاجتهاد الشخصي بنسبة عالية، إنْ لم تكن كاملة.

وفي أكثر من ثلاثة عشر قرناً من النِّتاج الفقهي والكلامي عند أهل السُّنة، وما يوازي ذلك لدى الشيعة، لم يعثر الشيخ فيه على ما يدعم رأيه، أو يمكِّن اجتهاده. لكن قيل إنَّ الشيخ عبد المجيد سليم كان في صدد إصدار فتوى من هذا القبيل[1]، لكن أحداثاً حالت دون ذلك. لا شك بأن الأحداث السياسية في زمن فتوى الشيخ شلتوت كانت مُؤاتية، فقد شكَّلت انطلاقة الجمهورية العربية المتحدة عام 1958م، واحدة من أبرز المشاريع الوحدوية في تلك الفترة، لكن من غير الواقعية ربط هذه الفتوى بتلك الأوضاع العامة بصورة كلِّية، ويكفي في هذا المجال القول بأنَّها أسهمت، بشكل جدِّي، في هذا الاتجاه.

وأخيراً يُذيِّل الشيخ شلتوت وثيقة الفتوى بإحالة للعلامة محمد تقي القمِّي يطلب فيها أخذ العلم، والاحتفاظ بهذه الوثيقة «في سجلات دار التقريب بين المذاهب الإسلامية التي أسهمنا معكم في تأسيسها»! وكأنه أراد الإشارة بأنَّ فتواه تلك هي واحدة من إنجازات دار التقريب، وعلى

---

(1) علي أحمدي، الشيخ محمود شلتوت، تعريب عامر شوهاي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2007، ص 75 ـ 76.

هذه الدار أن توثّق المصدر الفعلي للفتوى، عبر وضعها في السجلات الخاصة بها. وهكذا يكون الشيخ شلتوت قد قدَّم أكبر إنجازات جماعة التقريب لدار التقريب، دعماً لها، واعترافاً بدورها الرئيس.

ثالثاً: المذهب الشيعي في مناهج الأزهر والمجمع العلمي

لم يكن إقرار المذهب الشيعي في مناهج التدريس في الجامع الأزهر خطوة اعتيادية في واقع الجامع الأزهر ومستقبله، وعلى الرغم من كونها تنطوي على مبرِّرات علمية أشار إليها الشيخ شلتوت، إلا أنَّه لم يكن يقتصر في هذا القرار على معطياته العلمية، على أهميتها، فالقرار في شكله ودلالته الرئيسة اعترافٌ بالمذهب الشيعي، وبمضمونه وأصوله الشَّرعية والعلمية، ومع كل ما يُقال عن تاريخ الأزهر في مجال اعترافه بالمذاهب الإسلامية، لا سيما في الحقبة الفاطمية، وتصدُّر المذهب الشيعي الإسماعيلي، إلا أنَّ خُطوة الشيخ شلتوت تبقى مختلفة تماماً عن ما سبقها. فمذهب الإماميَّة تحديداً لم يحظ باعترافٍ رسمي بهذه الطريقة منذ تأسيس الأزهر، ولم يكن اشتراكه في التسمية العامة مع المذهب الفاطمي سبباً لتقديمه على غيره من المذاهب الإسلامية، بل لا تُوجد معطيات تاريخية تؤيِّد أيَّ دور تعليمي لأعلام الإمامية في العهد الفاطمي، فضلاً عن غيره.

لقد تمت بهذه الخطوة عملية فصل غير مسبوقة، بين مناهج الدراسة الفقهية عن بعض المقولات الكلامية الخاصة بها، وهي المرَّة الأولى التي يتمُّ التعاطي فيها مع أعمال الفقهاء، بعيداً عن بعض أصولهم الكلامية التي لا شك بتأثيرها العام على تلك الأعمال. فالسائد في التاريخ هيمنة المقولات الكلامية، لا على منهج الفقيه ومواده المعتبرة

فحسب، بل على تقييم هذا المنهج ونتائجه المقرَّرة من قبل الأطراف الأخرى المختلفة معه في المذهب.

ولا شك بأنَّ الحِشْرية العلمية كانت تدفع الكثير من الفقهاء السُّنة والشيعة للاطلاع على أعمال بعضهم البعض، لكن بنيَّة النقد، واكتشاف نواحي الضّعف، وإبراز الفقه الخاص، أكثر من الإفادة الفعلية من الآخر أو البناء عليها.

كما لم تسجِّل المصادر التي بين أيدينا روايات عن مستوى إقبال الأزهريين للتعرف على مضامين الفقه الشيعي، وبالتالي فالاتجاه العام الذي ساد هو مقارناتهم العلمية له، ومن المرجَّح أن التيَّار الغالب كان تفنيد ونقد هذه المضامين، أكثر من اعتمادها أو تقديمها على غيرها من المذاهب، وربَّما ارتدَّ ذلك سلباً على الموقف العام من الشيعة وعلومهم في أوساط الأزهريين، لكن القضيَّة لا تكمن بالنتائج المحدودة التي توصَّل إليها البعض. فالاطلاع المباشر على مناهج الشيعة وأصولهم يسمح بتكوين صورة واقعية ونقيَّة نسبياً عن هذا المذهب، الذي قد لا يشترك مع غيره في مصادر الأصول الفقهية، ولكنَّه يشترك بالكثير من معانيها ومُعطياتها، والمناهج المعتمدة في التعامل معها. وسيرى الفقيه السنِّي أنَّ الاختلاف يكمن بشكل رئيسي بالأسماء التي ينقل عنها هذا المذهب، ويحصر المصادر فيها، أما ما بعد الحصول على مواد المصادر، فإنَّ الكثير من الطرق ستبدو متقاربة، بل ومتشابهة في بعض الأحيان.

إذن خُطوة الشيخ شلتوت تكمن في الأساس في أنَّها أتاحت لطلاب الأزهر وفقهائه التعرف على الفقه الشيعي، من دون واسطة، وبطريقة

علميَّة قائمة على منهج المقارنة، وبعيداً عن بعض مقولاته الكلامية المخالفة للمذاهب السنِّية.

في بعض تصريحاته الخاصة[1] بهذا المجال، أشار الشيخ شلتوت إلى بعض التفاصيل الخاصة بدراسة الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية.

فالمطلب الأول، الابتعاد عن التفريق المنهجي بين السنَّة والشيعة، ثم إنَّ القضية المركزية في المقارنة تنحصر في موضوعي الحكم الفقهي والأدلَّة المعتمدة[2].

والمطلب الثاني، السير وراء الدليل «دون التفات إلى كونه موافقاً أو مخالفاً لمذهب الأستاذ أو الطالب»[3]، وهذا ما أشرتُ إليه قبل قليل، واعتبرته عملية فصل لعلم الفقه عن علم الكلام. وعلى الرغم من كونه إجراءاً محفوفاً بالكثير من الاعتراضات الكلامية، التي قد تهدِّد عملية الفصل هذه في الصميم، إلا أنَّها محاولة قد تؤدي إلى رسم حدود جديدة أكثر دقة وموضوعية بين هذه العِلْمين.

المطلب الثالث، بحث مواضع الاختلاف في أصول الفقه بين المذاهب كلها، بما فيها المذهب الشيعي[4]، وهذا نوع من التوغُّل في مباني القواعد الفقهية العامة التي تتأسَّس عليها معظم عمليات الاجتهاد

---

(1) مجموعة من المقالات والتصريحات نشرها مرتضى الرضوي في كتاب خاص معنون بالآية القرآنية ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ . . .﴾ دار العلم للطباعة، القاهرة 1398، ص39.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

الفقهي عند الجميع، وإذا كانت عملية التقعيد في الأساس عملية عقلية، فإنَّ مقارنة نتائجها بين المذاهب تبدو عملاً عقلياً بامتياز يسمح بالكثير من النقد والتقييم، من دون التعرُّض إلى صدقية المواد الأساسية، حيث يبرز الاختلاف. وإذا كانت تجربة أصول الفقه، منذ انطلاقتها مع أعلام المذاهب في القرن الثالث الهجري، وما بعده، تجربة فيها الكثير من التقارب والاشتراك بين المذاهب فإنَّ التوغُّل بمعطياته الأخيرة يشكِّل تكريساً للمنطلقات المشتركة في هذه التجربة؛ ولأنَّ المقارنة تبقى ناقصة منهجياً، إذا لم تتناول المادة الأوَّلية لعلم الفقه، ومتعلِّقاته كافَّة، فقد أشار الشيخ شلتوت إلى المطلب الرابع في هذه الدراسة عندما حدَّده بعلم مصطلح الحديث ورجاله[1].

وهنا تكمن المقاربة الحاسمة في هذه الدراسة؛ حيث يبرز الخلاف، وتتشكَّل الفوارق. لقد حصر الشيخ شلوت دراسة رجال الحديث بالرجال المشهورين وأصحاب المسانيد[2]، مُبقياً على المنحى العقلي في هذه المقاربة، حيث شكَّلت المقارنة المحور الرئيس. وبالرغم من تعقيدات الموقف فقد أشار الشيخ إلى أنَّ التوسُّع بهذا المطلب من مطالب الفقه المقارن، يقتضي الانتقال إلى الدراسات العليا بكلية الشريعة[3].

لم يوضِّح الشيخ محكَّات المقارنة، وإذا ما كانت بعيدة كُلياً عن مذهب صاحب المُسند، أو ناقل الحديث، وهل بالإمكان تجاهل ذلك

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

كلّياً في مقام المقارنة هذه. ربما كان لمذاهب أهل السنة فرصة أوسع في هذا المجال، كونها تفصل بين الفروع، أي علم الفقه، والأصول، أي علم الكلام، وهذا ما منح الفقه مساحة واسعة في الاستقلال عن غيره من العلوم الشرعية عندهم، لكنَّ الأمر يختلف في المجال الشيعي الإمامي، حيث الأصول والفروع موحَّدة ومتناسقة بشكل خاص.

وعلى أيٍّ حال تبقى هذه الخطوة ريادية في تاريخ المذاهب الإسلامية، وبالرغم من غياب أيَّة نتائج بارزة لها على مستوى التنفيذ، إلا أنَّها تجاوزت الكثير من الموانع التي كانت تحول بين طالب العلم وإطلاعه الواسع، إذا ما أراد، على إنجازات الفقه خارج دائرته الخاصة. ولم تعد الإفادة من الآخر، عملية مشبوهة، أو مدعاة للشك. على الأقل من الناحية النظامية أو الرسمية.

أما في ما يتعلَّق بإدخال المذهب الشيعي في مجمع البحوث العلمية، واعتبار العضوية الشيعية في نظامه الأساسي، فهي فكرة لا تقل أهمية عن القانون السالف، بل أكثر قوة، وأوسع تأثيراً منها. وإذا كانت نتائج دراسة الفقه المقارن محصورة نسبياً في الجامع الأزهر، فإنَّ دور مجمع البحوث العلمية، كما كان مقرراً، يتجاوز في مساحته مصر إلى العالم الإسلامي، بل إنَّه المؤسسة المرجعية التي كان من المفترض أن تتحمَّل مسؤولية تجديد الفهم الديني، ومعالجة القضايا الراهنة فيه، وهو أعلى مرجعية بإمكانها البتّ بالكثير من الخلافات المذهبية، وتحديدها ، أو حصرها، في حدودها الخاصة.

لم يتعرَّض النظام الأساسي الخاص بمجمع البحوث العلمية لعدد الأعضاء الشيعة، وآلية دخولهم في العضوية، كما لم يُحدِّد الشروط

المطلوبة لذلك، ومن الراجح أنَّهم، لم يكن ليشكِّلوا نسبة عالية، لكن وجودهم في المجمع سوف يُسهم إلى حد بعيد في تقديم المذهب بصورته الواقعية، كما إنَّه سيحد من تنامي الشُّبُهات والخلافات، فضلاً عن تعزيز للتقارب والتفاهم.

لقد صدر القرار الخاص بهذا المجمع، قبل فترة وجيزة من وفاة الشيخ شلتوت، وعلى الرغم من حماسه الشديد له، وسعيه الدؤوب لإقراره، إلا أَنَّ المعطيات الواردة حول نشاطه وبرامجه لا تفيد بإنجازات نوعية على مستوى التقارب السُّني الشيعي. فقد تقدَّمت، على ما يبدو، الهموم العلمية العامة ذات المستوى الإسلامي الواسع على الأهداف الداخلية والخاصة، ويبدو أنَّ فكرة الوحدة الإسلامية في هذا المجمع كانت مرتبطة إلى حد بعيد بالشيخ شلتوت ومبادراته الخاصة، حتى إذا ما توفي بعد أقل من ثلاثة أعوام على إقرار المجمع انحسرت الملامح الوحدوية، ولم نعد نسمع عن تداعيات جديدة للفكرة الأساس.

رابعاً: مواقف مُتفرقة

من ناحية ثانية، فقد عبّر الشيخ شلتوت مراراً عن أسفه الشديد من استخدام تفسير القرآن الكريم في مجال الخلافات المذهبية، مقترحاً إبعاد هذا الكتاب المقدس عن هذا الميدان «احتفاظاً بقدسيته وجلاله»[1] ومن ثم الإبقاء عليه متبوعاً وحاكماً، وليس تابعاً أو محكوماً عليه[2].

ولم يتردَّد في مدح تفسير «مجمع البيان لعلوم القرآن» للشيخ

---

(1) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص10.

(2) المصدر نفسه.

الطبرسي، وهو أحد أعلام الشيعة الإمامية في القرن السادس الهجري، عندما وجد فيه توازناً منهجياً في تناول الآيات القرآنية، بل أسهم في طباعته ضمن إطار منشورات جماعة التقريب، وكتب مقدمة له، اعتبره فيها بأنه «نسيج وحده بين كتب التفسير»[1]. وأنه «كان أول ـ ولم يزل أكمل مؤلَّف من كُتب التفسير الجامعة»[2]، ولم ينس الشيخ شلتوت تسليط الضوء على الجانب المذهبي في هذا الكتاب، مستنتجاً أنَّ المؤلف قد غلَّب «إخلاصه للفكرة العلمية على عاطفته المذهبية»[3].

إنَّ اللقاءات العديدة والتواصل الدائم مع أعلام الشيعة في تلك الفترة، وفي مقدمتهم آية الله حسين البروجردي في إيران، وآية الله محمد حسين آل كاشف الغطاء في العراق، وآية الله السيد عبد الحسين شرف الدين والشيخ محمد جواد مغنية في لبنان، والصحبة الدائمة مع العلامة محمد تقي القمي، العنصر المحرك لجماعة التقريب في القاهرة، وغير هؤلاء من أعلام الشيعة في العالم العربي والإسلامي، أمَّن مناخاً ودِّياً، انعكست آثاره على فكر الشيخ وإنتاجه العلمي، وقراراته العامة في الجامع الأزهر.

لقد أدلى الشيخ شلتوت بآراء عديدة حول المذهب الشيعي كشفت عن خبرة عميقة بهذا المذهب. فقد نقلت مجلة الأزهر رأيه بالخلاف القائم بين السُّنة والشيعة، حيث رآه «كالخلاف بين مذاهب السُّنة بعضها

---

(1) محمود شلتوت، مقدمة تفسير مجمع البيان لعلوم القرآن للشيخ الطبرسي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية مديرية الترجمة والنشر، طهران 1417هـ 1997، ، ص20.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

وبعض»[1]، وأنَّ أصول هذا المذهب واضحة ومعروفة في العقيدة والشريعة على السَّواء، ولا تخرج عن كونها أصول معتبرة عند جميع المسلمين.

في العام 1959م تنقل مجلة الأزهر عن محمود الشرقاوي، أستاذ في الجامع الأزهر ومعاصر للشيخ شلتوت، عدم استغرابه من كل ما يصدر عن الشيخ شلتوت في مجال التقريب بين المذاهب، وأنه قد سمع بهذه الآراء من الشيخ منذ سنين طويلة، وهو أستاذ في كلية الشريعة، أو لاحقاً في جماعة كبار العلماء، وغيرها من اللجان العلمية، «ولكن الجديد هو أنَّ ما سمعناه نسمعه الآن منه وهو شيخ للأزهر بوصفه هذا...»[2]. لا نعرف بالتحديد كيف توصَّل الشيخ شلتوت إلى هذه الآراء بصورة مبكِّرة من حياته، كما لا تُعرف شخصية علمية ذات تأثير قوي على الشيخ حملت هذا النوع من الأفكار والآراء، ما يرجِّح إمكانية وصوله إلى ما وصل باجتهاد شخصي، وعقل مُنفتح وقلب يستوعب الآخر المسلم كما هو، ومن دون شروط مُسبقة.

وبالرغم من المعارضة الدؤوبة التي واجهها الشيخ شلتوت شخصياً، وجماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية عموماً، فقد سلكت طريقها وأحدثت تحوّلاً في تاريخ الفكر الإصلاحي الإسلامي على حد تعبير الشيخ، بالإضافة إلى كونها سابقة في عالم الأديان «كانوا أسبق من غيرهم تفكيراً وعملاً في تقريب مذاهبهم وجمع كلمتهم» وفق تعبيره أيضاً[3].

---

(1) محمود شلتوت، مجلة الأزهر، المجلد رقم 31، سنة 1959، ص240/ 241.

(2) محمود الشرقاوي، مجلة الأزهر، المجلد رقم 31 عام 1959، ص144.

(3) محمود شلتوت، مقدمة كتاب قصة التقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت 1990، ص49.

خامساً: ملاحظات أخيرة

اهتم الشيخ شلتوت بكل ما له علاقة بالفكر الإسلامي، وقدَّم نتاجاً معرفياً أصيلاً، لا سيما في مجال الفقه والتفسير، وكانت له إطلالات لا تخلو من جِدَّة في مجال الأفكار التي تتصل بالعقيدة، والتديُّن العقلي.

لكن مما يلاحظ في إنتاجه، الغياب النِّسبي للموضوعات الكلامية، فلم يعهد عنه أنَّه أنجز بحوثاً في الأصول العقائدية، على غرار ما يفعله علماء الكلام في التاريخ وفي الحاضر، لا على سبيل الإنشاء، ولا على سبيل النقد. كما إِنَّه لم يتعرض بشكل معمَّق للآراء الخلافية بين السنَّة والشيعة في هذا المجال، وإذا ما اضطَّر في بعض الأحيان لشيء من هذا القبيل، فإنَّه يسعى للخروج بأفكار وسطية استيعابية لكلا الطرفين.

وهذا أمرٌ مثير بعض الشيء، لا سيما إذا ما دقَّقنا بقوة العقل التجريدي الذي يتمتَّع به، وإنجازاته النوعية فيما يتعلق بالموقف من الآخر المختلف، مذهبياً أو دينياً.

والشيخ محمود شلتوت لم يتخلَّ عن أي أصل من أصول العقيدة الإسلامية، كما هو ثابت عند جميع مذاهب أهل السُّنة، كما إنَّه لم يُعلن اعتناقه لأي أصل من هذه الأصول الخاصة بالشيعة، وإذا ما تمادينا في ذلك لم يظهر الشيخ أي إشارات تفيد توليفاً أو دمجاً بين هذه الأصول، أو على الأقل تعني فهماً مختلفاً لها عن الأسلاف والنُّظراء.

والحقيقة أنَّه لا يمكن النظر إلى هذا الموضوع بشيء من التبسيط، أو التجاوز، لكونه يمس الخلفية التي انطلق منها الشيخ في مقارباته العلمية لموضوعات الوحدة الإسلامية، ذلك أنَّه لم يطرح هذه

الموضوعات من باب الموقف أو المشروع السياسي فحسب، كما هو الحال في كثير من المشاريع الوحدوية القائمة في وقتنا الحاضر.

إذن كيف نفهم هذا السلوك المحايد للشيخ شلتوت في الكلاميات الإسلامية؟

ليس لدينا في المقاربة لهذا الموضوع معطيات مباشرة، ولكن سوف نعتمد التحليل لوضع بعض النقاط الأساسية في هذا المجال.

إنَّ الفكرة الرئيسة في تجربة الشيخ شلتوت هي الاجتهاد، في مجال الفروع كما في مجال الأصول، لكن تجربة الاجتهاد في الأصول كانت وراء الكثير من التمذهب والعصبية المذهبية في التاريخ الإسلامي، ويبدو أنَّ الشيخ قد قرَّر أنَّ التوغُّل، أو التوسُّع، في مجال الكلاميات قد أضرَّ بالمسلمين أكثر بكثير مما نفعهم، بل إنَّ الكثير من المباحث الكلامية أصبحت جزءً جامداً في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكنَّ آثارها الاجتماعية والفقهية السلبية لا تزال قائمة وحيَّة. فمساحات الاجتهاد الكلامي الضرورية محدودة، بينما مساحات الاجتهاد الفقهي الضرورية غير محدودة، وبينما الاجتهاد الأول يضرب في جذور الوحدة، وينشئ المذاهب المتفرِّقة، فإنَّ الاجتهاد الثاني يملك إمكانية التجاوز لكثير من عناصر التفرقة، وهذا هو واقع الفرق بين مذاهب السنَّة والشيعة كلامياً، وواقع المذاهب السُّنية الأربعة فقهياً. وهذه ليست دعوة للعزوف عن علم الكلام مُطلقاً، ولكنَّها رسالة للاكتفاء بالحدود الضرورية والمفيدة له.

ثم إنَّ الشيخ شلتوت رجل دين إصلاحي ونهضوي، يسعى لنقل التفكير الإسلامي من مرحلة العصبية والبغضاء، إلى مرحلة الوعي

والاحترام المتبادل، ولا توجد قضية كلامية في زمانه تستحق المجازفة بمشروعه هذا الذي قدَّم له أخصب سنيّ عمره وفكره.

وهذا الأمر نجده في سلوكه مع غير المسلمين، حيث يسعى للتقليل من حِدَّة الخلاف، بل وإعادة النظر في بعض الأفكار الإسلامية الاجتهادية، بما يؤمِّن مساحات مشتركة للعيش مع النصارى، كما رأينا في بعض فتاواه الخاصة بتناول طعام أهل الكتاب.

لا مجال لمناقشة مضمون آرائه في هذا المجال، لكن بالإمكان اعتبار هذه الخلفية واحدة من الأسباب التي أدَّت إلى تجنُّب الخوض في الكلاميات الإسلامية عند الشيخ شلتوت.

أخيراً، من المفيد الإشارة إلى أنَّ إنجازات الشيخ التنظيمية والميدانية بخصوص التقريب بين المذاهب الإسلامية، لا سيما فتواه الشهيرة، بقيت يتيمة في الجامع الأزهر. فلم نعد بعد وفاته نسمع جديداً في هذا المجال، ومن المؤكَّد أنه لم يتم تجاوز هذه الإنجازات إلى ما هو أهم منها، أو حتى البناء عليها بما يتناسب مع قوَّتها وفرادتها. ومن جهة أخرى، لم نعثر على تداعيات أو مبادرات مماثلة، داخل الإطار الشيعي، الإمامي أو الزيدي، فعلى الرغم من الترحيب الواسع، الصادر عن كبار أعلام تلك الفترة من الشيعة، إلا أن الأمور لم تتجاوز ردَّة الفعل الإيجابية، أو التأييد الحماسي. حتى بدا وكأنَّ فتوى الشيخ شلتوت لم تكن سوى استعادة حق مهدور، أو اعتراف متأخِّر بوجود.

لا أدري إذا كان بالإمكان ملاقاة الشيخ شلتوت بخطوة مماثلة، كما لا أعرف إمكانية إصدار آراء أخرى على مستوى التقريب بين المذاهب من وزن تلك الفتوى، ويكون لها الأثر القوي المماثل، لكن من المؤكد

إذا لم نجتهد في هذا الاتجاه فإنّنا لا نلبث أن نفقد كل الحيوية في هذه الإنجازات، بعد أن فقدنا نسبة كبيرة منها. وربما يأتي يوم ننظر فيه إلى هذا النوع من المقاربات التوحيدية، كنظرتنا إلى أية محاولات غير مدروسة في التفكير الإسلامي، وبالتالي تأخذ مكانها في تاريخ الفكر الإسلامي المنسي.

الفصل الثالث

الإسلام والعِلم

أولاً: الخلفية العامة

ينطلقُ الشيخ شلتوت في آرائه ومواقفه من العلم الحديث، من خلفية عامة، تتضمن تمييزاً بين العلوم التي تُسهم في تيسير حياة الإنسان، وترتقي به في سلَّم المدنية والحضارة، وبين العلوم التي تطرح مقولات فلسفية من شأنها إعادة تشكيل مواقف الإنسان من الوجود والحياة. وعلى الرغم من تداخل العلوم في هذا الإطار، إلاَّ أنَّ القسم الأول منها يحتفظ بدرجة عالية من العقلانية، مقارنةً بالقسم الثاني الذي لا يستطيع فيها العقل الحُكم نهائياً على معظم مقولاته ونتائجه.

ثم إنَّ الإسلام قدَّم ما يشبه «القواعد الكلِّية»[1] في فهم الإنسان للوجود والحياة، وليس من الموضوعية أن يتجاوب مع قواعد كلِّية أخرى، تتعارض مع قواعده الخاصة، بحُجَّة صدورها عن علماء، أو اعتمادها لمناهج علمية جديدة، أو اعتبارها جزءاً من نتاج الثورة العلمية

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص445.

الحديثة. فعلماء الإسلام ليسوا مشغولين، على غرار علماء الغرب، بإعداد نظريات متقدمة في تفسير نشوء الخلق، أو تطوُّر شكل الإنسان عبر التاريخ، أو حتى استشراف مآلات جديدة للعنصر البشري، تبعاً لقوانين مُنتزعة من مفاهيم خاصة للتاريخ والطبيعة. وبكلمة مختصرة لا وجود لنظريات علمية بشرية[1] تُعنى بأصل وتطوُّر ومصير الإنسان في التفكير الإسلامي، لأنَّ هذا النوع من الأفكار محسومٌ في القواعد الكلِّية وغير متروك للبحث والاجتهاد الإنساني. وإذا ما كان للمفكر المسلم دورٌ ما فهو في فهم القواعد الكلِّية المقرَّرة في القرآن، أو تقديم شروحات وإضاءَات عصرية، ضمن الإطار العام المرسوم.

هنا يبدو التمايز بين الفكر الإسلامي وبين ما أُطلق عليه العلم الحديث، وإذا كان زمن الشيخ شلتوت قد شهد زحمةً في ظهور النظريات الخاصة بالإنسان، فقد كانت معارضته مركَّزة على هذا النوع تحديداً. أمَّا الأمور الأخرى التي تندرج في إطار المدنيّة والحضارة، والتي لا تنطلق من فلسفة خاصة بالإنسان، فقد كان الموقف إيجابياً، بل مشجِّعاً كما سنرى.

لقد تحدث الشيخ شلتوت عن «التناسل الفكري»[2] وهو مصطلح على ما يبدو خاصٌ به، وبالرغم من الغموض الذي يكتنف بعض دلالته، إلا أنَّه يأتي في إطار مقولة التجديد في الوجود والخلق، وهذا أمرٌ وإن لم يتوسَّع فيه الشيخ، إلا أنَّه يشكِّل مقاربة متقدمة في فلسفة العلم ومقاصده

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص118.

العامة. وإذا كان في بعض عباراته يشير إلى الاتساع المدهش والسريع لتطور الحياة، فإنَّه يدعو إلى رفع الضغوط عن العقل الإنساني المتمثِّلة في «أغلال الموروثات الأولى» على حد تعبيره.

لا يحتاج المدقِّق في سيرة ومواقف الشيخ شلتوت إلى جهد كبير ليكتشف انفتاحه على العصر وعلومه، وبالرغم من المنحى الديني في كل علومه وأفكاره، إلا أنَّه لم يعتبر ذلك كلَّ العلم، أو كل ما يتعيَّن على الإنسان عموماً، وعلى المسلم خصوصاً، أن يدركه أو يتعلَّمه. ففي كلام له في إطار تفسير الآية القرآنية: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزُّمر: 9). يعلِّق الشيخ فيقول بأن ذلك يرشدنا «إلى أنَّ «العِلْم» في نظر القرآن ليس خاصاً بعلم الشرائع»[1]، وإنَّما هو «كل إدراك يفيد الإنسان توفيقاً في القيام بمهمته العظمى»[2]. وهكذا تنفتح أبواب العلم أمام الإنسان لإعمار الأرض، واستخراج ثرواتها، وكشف أسرار الخالق فيها[3]. لا شك في أنَّ هذا الرأي يأتي في إطار قبول التيار الإصلاحي الإسلامي، لما جاءت به العلوم الحديثة من أفكار وتقنيات أسهمت في تطوُّر المدينة، وتيسير الحياة الإنسانية. لقد استفاد الشيخ من غياب القيد، أو التخصيص، في مضمون الآية القرآنية، المذكورة أعلاه وغيرها، لملاقاة كل الدعوات السائدة في زمانه للأخذ بنصيب العلم، والإقلاع عن الأمِّية، وما يعنيه ذلك من تقديم الإسلام بأنه دين العلم والتقدُّم، وأنَّ غايات الدين الكبرى إنما تتحقَّق في المجتمعات المتعلِّمة والمثقَّفة، وليس في مجتمعات الأمية والجهل.

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص122.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

ثانياً: مقاربات مباشرة

ومن دون التوقف عند هوية العلم أيضاً، يربط الشيخ شلتوت بين تطوُّر المجتمعات الإسلامية في صدر الإسلام، وبين أخذهم بأسباب العلم، وأنَّ تكرار تجربة الصعود بين الأمم، مرهونٌ بسلوك الطريق نفسه. كما أن الزمان أصبح مهَّيئاً «ليستدير بالمسلمين كهيئته الأولى»[1]، إذا ما التزموا هذه المعادلة، وأعطوا العلم هذه المكانة[2].

ومن ناحية أخرى هاجم بُعنف كل الصيغ الفكرية السابقة، التي كانت تقدم الدين بأنه نوعٌ من «الانطواء على النفس والاستسلام لطوارئ الطبيعة، والجمود على المألوف»[3]، كما ألقى باللائمة على كل الذين روَّجوا للدين، مقروناً «بصورة جافة رهيبة لا تسمح بعلم ولا تفكير»[4]، حتى غدا غير صالحٍ للدنيا، بل لا يقترب من همومها وقضاياها[5].

لا يتوقف الشيخ شلتوت كثيراً عند الأسباب التي أدَّت إلى هذا الإنطواء والتقوقع للدين في التاريخ الإسلامي المتأخر، لكنه يستشرف بوضوح المآلات الخطيرة التي وقع بها السابقون، وسينهار بها اللاحقون، جراء الابتعاد عن العِلْم أو الأخذ بأسبابه.

وفي مكانٍ آخر، يُؤكد الشيخ أنَّ الإسلام «أطلق لأتباعه حق اختيار

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص123.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص8.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

ما يرونه محقَّقاً لنهوضهم العلمي»[1]، ولا يكتفي بذلك، «بل يحتِّم عليهم أن يسلكوا في هذا الجانب أحدث ما ينتجه العقل البشري من صور المجتمعات الفاضلة»[2].

قد يكون لهذا الكلام اليوم وقعه الهادئ، بعد أن تراكمت المواقف والآراء الداعية لهذا الانفتاح والتَّشجيع، لكن من الضروري أن نفهم ما قاله الشيخ وأمثاله، على ضوء الثقافات السائدة في زمانهم، تلك الثقافات التي ما فتئت تتَّهم الدين بأنَّه يناقض العلم ويُصادمه، وأنَّ المجتمعات الغربية لم تدخل في ثورتها العلمية، إلا بعد أن أدارت ظهرها للدين والمتدينين، وأن لا ضرورة للبحث في علاقة الإسلام بالتخلُّف، فواقع المسلمين دليلٌ كافٍ على وجود بذور التخلُّف والتأخُّر في هذا الدين.

ثالثاً: حدود الدين والعلم

لم يكتف الشيخ شلتوت بذلك، بل واجه المحاولات التي كانت تدَّعي العلم باسم الدين، أو الدين باسم العلم، وهي في الحقيقة ليست من العلم أو الدين في شيء، بل كانت خطراً على الإثنين معاً.

من ذلك على سبيل المثال رواج تفسير القرآن المستفيد من نتائج العلوم الحديثة، وبالتالي اعتبار هذا الكتاب كتاباً علمياً، يتضمن حقائق تثبتها الأبحاث والتجارب في العصر الحديث، وقد كشفها الإسلام قبل قرون عديدة، وأنَّ هذا هو سرّ الإعجاز القرآني في العصر الحالي. لقد

(1) محمود شلتوت، الفتاوى، ص352.
(2) المصدر نفسه.

عارض الشيخ شلتوت، وهو المفسِّر الخبير، هذا الاتجاه في التفسير[1]، مؤكداً على أن القرآن الكريم كتاب هداية[2] في الأساس، وليس كتابٌ في العلم الحديث، ولا يصحُّ القول بأن إعجازه يكمن في الحقائق العلمية التي يتضمنها، متجنباً كل الأغراض الآنية المؤقتة التي يمكن أن يؤمِّنها هذا الاتجاه القريب النظر[3].

وبعد أن يستعرض أمثلة على هذا النوع من التفسير، بآيات تتحدث عن طريقة تكوُّن السحاب والمطر، أو حدوث الرعد والبرق، وكذلك الجبال والنبات والحيوان، يتوقف متعجباً بشدة[4] مما ذهب إليه البعض من هؤلاء في تفسير قوله تعالى ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ۝١٠ يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ (الدُّخان: آية 10 و11)، بأن الدُّخان هو الغازات السامة في هذا العصر «أو الغازات الخانقة التي أنتجها العقل البشري فيما أنتج من وسائل التخريب والتدمير»[5]، طالباً إليهم متابعة الآيات التالية لهاتين الآيتين حتى يروا أن الدُّخان المقصود فيهما، لا علاقة له بهذه الدنيا، وأنه أحد مظاهر العذاب الأخروي لمنكري نبوة الرسول محمد(ص)[6]. ثم يخلص أخيراً إلى القول بأنَّ هذا النوع من التفسير خطيرٌ على فهم المسلمين للقرآن، وأنه واحدٌ من اثنين ينبغي تنزيه تفسير القرآن عنهما، إلى جانب الاتجاه في تفسير وتأويل القرآن وفق المذاهب[7].

---

(1) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص11.
(2) المصدر نفسه، ص14.
(3) المصدر نفسه، ص13.
(4) المصدر نفسه، ص10 و11.
(5) المصدر نفسه.
(6) المصدر نفسه.
(7) المصدر نفسه، ص10 و11.

والكلام نفسه، ولكن في الاتجاه المعاكس، يرفض الشيخ شلوت المقولات الرائجة عند المسلمين في مجال تحضير الأرواح، أو التواصل مع الجن، مُعللاً ذلك بعدم وجود تجارب صادقة، أو مناهج تفكير علمية، في ضبط هذا النوع من الوقائع والحالات[1]. وإذا ما قيل له بأن الكثير من الفقهاء يخبرون عن تجارب شخصية لهم في هذا المجال، أجاب بأن ما ورد عن هؤلاء «لم يكن إلا مجرد تمرين فقهي»[2] وأنهم اعتادوا على هذه الطريقة في افتراض الوقائع، من دون أدلة كافية تُثبت ذلك[3]. وقد سُئل الشيخ في الفترة التي كثر الحديث فيها عن السعي للوصول إلى القمر، عن موقف القرآن من ذلك، فكان جوابه متوازناً، وضمن إطار منهجه في تفسير القرآن، بعيداً عن الحقائق العلمية المباشرة، «إنَّ القرآن ليس فيه ما يدل على عدم إمكان الوصول إلى القمر»[4].

وفي مكان آخر يرد الشيخ شلتوت على الذين اختلفوا في موضوع الطوفان، هل كان عاماً لكل البشر، أم خاصاً بقومٍ لم يكن على الأرض غيرهم، وهم قوم نوح؟ وهل أنَّ نوح هو الأبُ الثاني للبشر، أم لا؟ فيقول بأنَّ ما يراه في هذه المسألة هو أنها «من المعارف البشرية التي تركها الوحي لبحث الإنسان»؛ وليس القرآن كتاب في التاريخ يُحدد الأوضاع أو يعيِّن الوقائع، على غرار ما يفعله المعنيُّون بتاريخ الإنسان[5].

---

(1) محمود شلتوت، الفتاوى، ص 19 و23.

(2) المصدر نفسه، ص23.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص341.

(5) محمود شلتوت، إلى القرآن الكريم، دار الشروق، بيروت 1983، ص78.

أخيراً يتوقف الشيخ شلتوت أمام غايات العلم وأهدافه المرجوة، فالبحث والنظر يجب أن لا يتعدى المفيد للإنسان أو الحياة الإنسانية، فالدخول في المسائل الغيبية، وتقصّي بعض النواحي فيها، عملٌ دونه المصلحة التي يستهدفها العلم على الدوام، من هذا القبيل البحث في حقيقة الشّيطان، وشكله وطريقة دخوله في الإنسان، وقيامه بالوسوسة، وكذلك التفكير في الجنة، وموقعها ومساحتها وطبيعة أرضها، وسماتها[1]، إنَّ هذا النوع لا يقدِّم شيئاً في العلم، بل إنه جهدٌ في الفراغ لا يلبث أن يرتد سلباً على عقل صاحبه وإنتاجيته، وإذا كان المولى سبحانه وتعالى قد أبقى على غموض هذه الأمور فلحكمةٍ رآها، ولا بد من تركها غامضة والاكتفاء بالدلالة العامة لها[2].

رابعاً: اشتراك الدين والعلم

ومع هذا السعيَ للفصل بين الميادين الخاصة بالعلم، وتلك الخاصة بالدين، لا يجد الشيخ شلتوت مانعاً من اشتراك الإثنين معاً في إنتاج معرفة جديدة، لصالح أي منهما، أو لصالحهما معاً، شرط أن تكون المقدمات سليمة. ففي مقاربته لموضوع الكميَّة المطلوبة من الرِّضاعة لوقوع التحريم بين الرضيع والمرضعة وأرحام المرضعة، يُحيل الشيخ هذا الموضوع «للبحث الذي يُستعان فيه برأي الأطباء، الواقفين على المقدار الذي ينبت فيه اللحم، وينشز العظم»[3].

وإذ يعتقد أن بيد علماء الطب المعطيات المفيدة في هذا المجال،

---

(1) محمود شلتوت، إلى القرآن الكريم، ص97.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمود شلتوت، الفتاوى، ص245.

فإنّه يأمل بأن يصل هؤلاء إلى «ما يرفع اختلاف المعنيين في هذه المسألة»[1]، غير متحرِّج من أن يكون للعلم الدور الحاسم في تحديد معطيات الحكم الشرعي، فضلاً عن إمكانية معالجته لاختلاف الفقهاء والدخول بينهم لهذه الغاية.

وفي فتواه الخاصة بجواز التلقيح الصناعي الإنساني، لا يشترط سوى أن يتم «بماء الرجل لزوجه»[2] كي يُصبح «تصرفاً واقعاً في دائرة القانون والشرائع»[3]، معتبراً أن هذه الأمور تخضع لمنطقها كل المجتمعات الإنسانية الفاضلة، التي تسعى دائماً في استقرار الحياة الإنسانية واستمرارها، والإسلام يؤيد ذلك ويدعمه.

أما موضوع ختان الإناث، الذي لا يزال موضع جدل بين المعنيين بالتقرير فيه حتى الآن، بل لا يزال يُشكِّل أزمة فعلية في غير بلد من البلدان الإسلامية، لا سيما في مصر، بلد الشيخ شلتوت، فيقول «ليس لدينا ما يدعو إليه وإلى تحتُّمه، لا شرعاً، ولا خُلقاً، ولا طبعاً»[4] ولا شك بأنَّ اجتماع الشرع، والأخلاق العامة، والطب، في فتوى الشيخ شلتوت يُوحي بمدى حرصه على الإفادة من كل ما من شأنه تقديم معطيات مؤثرة في إصدار الفتاوى، وهو منهج اعتمده الشيخ في كثير من المجالات الملائمة لهذا النوع من التعدُّد في معطيات الافتاء.

وتبدو آراؤه في موضوع الموسيقى، لا سيما في تعلُّمِها أو الاستماع

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص280.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص286.

إليها، على جانب من الاهتمام والجدَّة. فقد أفتى بجواز تعلُّم الموسيقى، شريطة أن «لا يصرفه على الواجبات الدينية أو الأخلاق الكريمة أو المكانة التي تتفق ومركزه»[1]، مستقلاً بعض الشيء عن ما هو مألوف بين العلماء في زمانه. وإذا كانت هذه هي كل شروطه في المجال، فإنَّها كما يظهر لا تدخل في جوهر الفعل الموسيقي، وإنَّ الإفتاء بها لا يُعَدُّ إفتاءً في المسائل التي تدخل في مساحة الدين الخاصة، على ما يبدو من شروط الشيخ. فاشتراط عدم المس بالواجب الديني، أو الخُلقي، أو المعنوي، اشتراط عام يطال الأمور والمسائل المباحة في الأساس، وليس الأمور والمسائل التي تدخل في إطار موضوعات التشريع الإسلامي في القرآن والأحاديث الشريفة. من هنا يمكن القول بأنَّ شروط جواز التعلُّم والاستماع التي ذكرها الشيخ، أخرجت موضوع الموسيقى من دائرة التشريع بالنص، إلى دائرة الإباحة بأصل البراءة، وأن تجربة الإنسان مع الموسيقى أظهرت مفاسد غير عضوية، ما اضطرالفقهاء لتحريمها أولاً، ومن ثم الاكتفاء بالشروط العامة كما فعل الشيخ شلتوت. على أن الفتوى لا تكتفي بالسماح أو بالإذن بالشروط المذكورة، بل إنها تنطوي على تشجيع واضح عندما ترى في ميل الإنسان إلى سماع الصوت أو النغم الجميل، نوعاً من تأدية الحق للعاطفة الإنسانية[2]، أو تنظيماً لغريزة الإنسان والسير بها في الطريق السوي[3].

---

(1) محمود شلتوت، الفتاوى، ص356.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

طبعاً، لا نعرف مدى التزام المصريين خصوصاً، والمسلمين على وجه العموم، بهذه الشروط التي حدَّدتها هذه الفتوى؛ وذلك لأننا نلاحظ حقبة حافلة بتجارب الإبداع الموسيقي في فترة الشيخ شلتوت، إلا أنَّه ـ على ما يبدو ـ لم تكن هذه التجارب ضمن تلك الشروط، بل لا يبعد أن هذا النوع من الفتاوى، وبالطريقة التي صيغت، قد أسهم بشكل غير مباشر في انحراف قسم من هذه التجارب عن الاتجاه المرسوم.

وأياً يكن الكلام فقد أفتى الشيخ بجواز تعلُّم الموسيقى، وشجَّع عليه، مُسهماً في جعل هذه المهارة الإنسانية، ضمن دائرة العلوم التي ينبغي الاهتمام بها في المجتمعات الإسلامية، ولا شك بأن في ذلك خطوة نوعية في مجال دعم العلوم العامة والتشجيع عليها.

خامساً: التَّربية الدينية والعلم

ومن موقعه في الجامع الأزهر، معلماً أو وكيلاً أو شيخاً، حَرص الشيخ شلتوت على وجود العنصر الديني في التربية العامة، لا سيما المدرسية منها، ورأى في ذلك نوعاً من التوازن بين المادي والروحي في الإنسان[1]، وأنَّ الدين وحده هو الكفيل بإحياء القلب، وتنمية النزعة الدينية[2]، وأن غيابه عن المناهج التعليمية هو بمثابة إلغاء لموضوع التهذيب من غايات التربية العامة والمدرسية. وهذا ما يخالف حتماً طبيعة الإنسان وفطرته الأساسية[3]. لكن الملاحظ أنَّ الشيخ شلتوت لم يدخل في تفاصيل رأيه هذا، فلا يحدثنا عن حصَّة التربية الدينية في

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص125.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص130.

التربية العامة، ولا يشرح رأيه لناحية تحديد المضمون الديني، وما إذا كان يريد الاقتصار على الدين الإسلامي، أم يتجاوزه إلى الثقافة الدينية العامة، لكن الطابع العام للأفكار التي يسوقها في سبيل توضيح رأيه لا تتَّجه نحو دين دون دين، فلقد حافظ على المصطلح بدلالته العامة، كما كان حريصاً على قوة هذه الدلالة العامة، ثم إنه يؤكد على شمولية هذا المبدأ في التعليم لتكون مساحته «هي العالم كله في لغاته المختلفة، وأجناسه المتباينة، وأقطاره المتباعدة»[1].

يبدو أن الشيخ قد اختار أن يكون نصيراً للدين في مواجهة التيارات المعادية له، وفي مقدمتها التيار الشيوعي الذي تغلغل في تلك الفترة في معظم بلاد العالم، لا سيما الإسلامية منها، ولا خير في التعميم عنده ما دام التحدي يطال الجميع، والنصر يفيد الجميع. ولم يشترط في هذا المجال على المربين إلا العودة إلى الأصول الحقيقية للدين، بعيداً عن عقلية الفرق والمذاهب[2]، ولا ينسى في هذا المجال التنويه بالتراث الشرقي العريق في تاريخ الأديان السماوية وغير السماوية، وأنَّ كل ما في العالم اليوم من ديانات وثقافات تتصل بالدين، إنما كان إشعاعها الأول من الشرق، ومصدرها الأول في الشرق[3].

إنَّ ما يريده الشيخ شلتوت هو تشكيل مدرسة عالمية واحدة[4]، قد تختلف في مضامينها، وتتنوع في أفكارها، لكنها مدرسة تكرِّم الدين، وتجعله واحداً من مكوناتها التربوية الرئيسية.

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص130.

(2) المصدر السابق، ص131.

(3) المصدر نفسه، ص130.

(4) المصدر نفسه.

ولا يكتفي الشيخ بالموقف الإيجابي من العلم، والتشجيع عليه، ورسم مجالاته المفيدة، بل يذهب أبعد من ذلك عندما يقدِّم معادلة متكافئة بين الجهل والمرض، وأخرى بينهما وبين الشقاء الإنساني وفناء المجتمعات[1]. لقد تحدَّث الشيخ شلتوت مطوَّلاً عن الكفر، وحقيقته، وأخطاره، فلم يعادل بينه وبين المرض، أو بين هذين الأمرين من جهة، وبين الشقاء أو الفناء الإنساني من جهة أخرى، ما يعني إمكانية استمرار الحياة، وربما رفاهيتها[2]، مع الكفر دون الجهل، ولا شك بأنَّ في ذلك إضاءَة غير متوقَّعة من شخصية دينية.

يعود الشيخ شلتوت إلى التاريخ الإسلامي، حيث كانت المكتبات الإسلامية تزخر «في شتى العلوم والفنون والصنائع...»[3]، ولم يكن ثمّة حديث عن العلم، وآخر عن الدين، بل إنَّ العلم وجِدَ حيث وجِدَ الدين، ولم يتصدَّ للعلم إلا أعلام الدين. في تلك الفترة المشرقة من تاريخ الإنسانية، لم ينقسم الإنسان على نفسه، ولم ينفصل العقل عن معينه. لم يستغنِ الدين عن إنسانه، بل سلكا معاً مسافة بعيدة، في تفاهمٍ ووئام، ولم يشعر أحدهما بأنَّهما إثنان، إنَّما كانا وجهان لقضية واحدة، هي وعي الإنسان.

سادساً: بعض الملاحظات العامة

لم يتوسَّع الشيخ شلتوت في الحديث عن العلوم العصرية، أو تقديم تفاصيل من شأنها المساعدة على تلمُّس آرائه ومواقفه بشكل مباشر. فقد

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص121.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص149.

كان يكتفي بالإشارات العامة، دون تخصيص، وفق ما إطَّلعت عليه من أعماله. لكن تبدو آراؤه الفعلية، من خلال نصوص المشروع الإصلاحي للأزهر، والذي تمت الموافقة عليه في العام 1961م. فقد عُدّ اقتراحه بإنشاء ثلاث كلِّيات في العلوم، وهي كلِّية الإدارة والمعاملات، والهندسة والصناعة، والزراعة والطب، أحد أبرز مكوِّنات الإصلاح النَّوعي الذي جرى اعتمادُه للأزهر في تلك الفترة[1]. كذلك كان لخطوة فتح المسارات بين الجامعات العامة والجامع الأزهر، وبالتالي إمكانية الانتقال بين هذه النوعين من الصروح العلمية في مصر، بمثابة إعلان مصالحة بين علوم الدين وعلوم العصر، ولا تَخفى دلالات مثل هذه الخطوة على صعيد الجدل القائم حول الدين والعلم، وإشكاليات التعارض والتصادم، الرائجة منذ ذلك الزمن[2].

إذن لم يعد الموقف نظرياً، كما لم يعد ثمَّة مجالٍ للشك في صدقيَّة الموقف، أو نقاوة المشهد، وبالرغم من أنَّ هذا النوع الجديد من العلوم اقتصر على ما يمكن تسهيل الحياة، والارتقاء بالجانب المدني أو المادي فيها، وبالتالي عدم استحداث فرصة للاطلاع على العلوم ذات الطابع الإنساني، كالفلسفة والتاريخ، إلا أنَّه من المرجَّح أنَّ الشيخ قد تجنَّب بذلك عدم الصدام مع التيار المحافظ في الأزهر، وهو لا يزال يملك الكثير من الأوراق الخاصة والمؤثِّرة، بالإضافة إلى أنَّ الشيخ نفسه، لم يَر، وفق ما أشرنا سابقاً، فائدة من الاهتمام ببعض نتائج العلوم الإنسانية

---

(1) راجع مقالة للشيخ شلتوت تحت عنوان: «رسالة الأزهر في ضوء قانونه الجديد»، مجلة الأزهر، مجلد رقم 33، عام 1961، ص779 ـ 782.

(2) المصدر نفسه، 781.

التي تتعارض مع مبادئ الإسلام في نُشوء وخلق وفهم الإنسان وغير ذلك. وفي أي حال لا يمكن التقليل من خطوة الانفتاح على العلوم العصرية تحت هذا العنوان، سيما وأنَّها كانت قد لاقت معارضةً على مدى أكثر من نصف قرن من المحاولات المتوالية، دون أن تحظى بالموافقة من قبل القيِّمين على الأزهر.

لقد حافظ الشيخ شلتوت على مسافة معيَّنة بين العلم والدين في بعض المجالات، لكنَّه لم يتمكن من تقديم العلم إلا بوصفه مصدر تطوير للحياة، وتسهيل لحاجاتها وظروفها، ولا يبدو أنَّ في ذلك كلَّ العلم. وإذا كان ثمَّة ما يقال في هذا المجال فهو غاية العلم، وأهداف الكثير من العلماء، لكن تبقى الفرضيات، ويبقى المنهج، وبمعنى آخر تبقى الشروط التي يتعيَّن الالتزام بها لطرح الفرضية، كما تبقى القواعد الضرورية في تحديد المنهج، وهذا أمرٌ لم يتطرَّق إليه الشيخ شلتوت من قريب أو بعيد، وإذا كان في ذلك نوع اقتصار على الغاية، فإنَّه في الوقت نفسه تغطية سطحية لموقف الدين من العلم، مع الإبقاء على جذوة الخلاف بينهما، وإنْ ضمن دوائر محدودة بين أعلام العلم الحديث، وأعلام الدين. لا أدري إذا كان في ذلك بعض التقصير، لكن بالتأكيد كان من الحكمة مقاربة الصورة الكاملة بين قُطبي المعرفة الإنسانية في التاريخ الحديث.

لا شك في أنَّ في الدين حق الهيمنة على ما عداه، وأنَّ حقائقه محسومة، مقارنةً بحقائق سواه، لكن هل يعني ذلك التدخل في المنطق العلمي، وبالتالي إرساء قواعد خاصة في مناهجه تحدُّ من أصالته واستقلاليته؟ ثم إذا كان فهم الدين خاضعاً على الدوام للاجتهاد، فهل

يؤدي ذلك إلى ارتباط تطور العلم بالاجتهاد الديني، وما يعني ذلك، من تقييد لحركة الأول وفق أحوال الأخير؟ أسئلة عديدة قابلة للطرح لكن، على ما يبدو، لم تكن الشرائح التي اهتم بها الشيخ شلتوت معنيَّة بذلك، أو أن الشيخ شلتوت نفسه لم يتوغَّل بهذه الإشكالية إلى هذا الحد.

وعلى أي حال، فقد تمت المصالحة بين الدين والعلم، على صعيد الغايات البعيدة، وانتهت بموجب هذه المصالحة مرحلة التعارض الكلِّي، وهذا ما سيسمح بحركة انتقال بين العلم والدين، بل في مبادرات جامعة لهذين المصدرين، من دون الالتزام بشروط أي منهما في المعرفة. وقد اعترض الشيخ شلتوت على نماذج عديدة من هذه المبادرات، الجذَّابة في شكلها، والضعيفة في مضمونها، كما رأينا في مجال تفسير القرآن الكريم وغيره، وحاول إرساء فواصل جوهرية تحول دون الاستمرار في ذلك، لكن القضيَّة كانت أكبر من إجراءات محدودة، ولا تزال الأمور حتى وقتنا الحاضر تنطوي على ملابسات عديدة، ولا يبدو أنَّ الوقت قد حان لتحديد العلاقة بين الدين والعلم، بصورة شاملة وكافية. وإذا ما كان لنا أن نُعطي تفسيراً لهذه الإشكالية، فبالإمكان القول أنها تتَّصل بتطوُّرات العلم من جهة، ومتغيِّرات فهم الدين من جهة أخرى. فالخلاف، أو التعارض، يتركَّز في المساحات الجديدة، غير المقرَّرة نهائياً عند أرباب العلم والدين، ولا نَتوقَّع مواقف نهائية قبل جلاء الصورة بشكل كامل في هذه المساحات. ثم إنَّ العلم والدين كمصدرين للمعرفة يختزنان العديد من التساؤلات التي تتَّصِل بالإيمان والتجربة الفكرية الخاصة، أكثر من اِتصالها بالحقائق الموضوعية أو المجرَّدة، ولا يُمكن البتّ بهذه الحقائق، بعيداً عن منطق الإيمان ونتائج تلك التجارب.

الفصل الرابع
الإسلام والإنسان

أولاً: الحياة الإنسانية المشتركة

لم تقتصر الرحابة الفكرية عند الشيخ شلتوت على الداخل الإسلامي فحسب، بل تجاوزتها إلى الأديان السماوية الأخرى، حيث وضع شروطاً قريبة من التعجيز، لإخراج أي إنسان من دائرة الإيمان، وبالتالي اعتباره كافراً.

فالإسلام كما يراه الشيخ يعتبر المخالفة في الدين لا تبيح العداوة والبغضاء[1]، بل لا تمنع من التعاون والعلاقات السلمية والعيش المشترك[2]. فهذا الدين الذي أباح الارتباط بالنَّصاري واليهود من ناحية المصاهرة، مع الإبقاء على نصرانية الزوجة أو يهوديتها، من دون تفاوت في الحقوق بينها وبين الزوجة المسلمة، أو منعها من ممارسة عبادتها الخاصة[3].

---

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص56.

(2) محمود شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص168.

(3) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص58. محمود شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص168

إنَّ هذا الدين الذي رضي لأبنائه أن تكون أمهاتهم غير مُسلمات، وأن يكون أخوالهم غير مسلمين[1]، قد أعرب عن انفتاح حقيقي على أهل الكتاب، ولم يجد خطراً على نظامه من إقامة أقوى العلاقات الإنسانية، المتمثلة بالزواج معهم. وفي مكانٍ آخر يرفض اعتبار إباحة التزوّج بالكتابيات من باب الرُّخصة، لعدم وجود أي دليل برأيه على ذلك، مؤكداً أنَّ الآية[2] «دلت على الإباحة المطلقة ولم تُقيَّد بوقت خاص، ولا حالة خاصة»[3].

ثم إنَّ الإسلام لا يمانع من أن يعيش المسلمون وأهل الكتاب تجربة وطنية واحدة، تضمن حرية المعتقد، والقيام بالطقوس الخاصة، والمساواة التامة للجميع في الحقوق والواجبات[4]. وإذا كانت تجربة المسلمين في مصر مع الأقباط قد أتاحت للشيخ التوسع قليلاً في هذا المجال، إلا أنه لم يكن مستغرقاً بها، ولم يتقيَّد بأي من معطياتها الخاصة.

وتتألَّق النزعة الإنسانية عند الشيخ شلتوت عند ما يأتي على تفسير عبارة ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ...﴾ في آياتٍ من سورة الأعراف (26و27و31) فيستوحي نداءً إلهياً يجمع الناس في «رحم واحدة وأبوّة واحدة»[5]، وعندما يكون الأمر كذلك، فلا عبرة بابتعاد الفروع مع اتحاد الأصول،

---

(1) المصدر نفسه

(2) ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (المائدة: آية رقم 5).

(3) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص232.

(4) محمود شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص168.

(5) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص364

مهما بدا هذا الابتعاد مُمَيِّزاً، إنْ بالجنس أو اللغة أو الإقليم.

ثم يُتابع فيقول بأنَّ هذا النوع من النداء «هو أول ما يضعه القرآن من سبل الوحدة الإنسانية البشرية»[1]، قبل أن يخلص إلى حقيقة مفادها أن معاناة البشرية، وتفاقم ويلاتها، لم تكن لتصبح واقعاً مأساوياً إلى الدرجة التي وصلت إليها، إلا بعد أن «أغمضت [البشرية] عينيها عن هذه الوحدة البشرية التي تردُّهم إلى أصل واحد»[2].

وفي شرحه لآية في سورة الممتحنة[3] يرى الشيخ شلتوت اعتبار هذه الآية «بمثابة دستور إسلامي في معاملة المسلمين لغير المسلمين»[4]، وإذا كان المعنى الإجمالي للآية عدم وجود نهي إلهي في التعامل مع أي مجموعة بشرية لم تُقاتل المسلمين، أو تُخرجهم من ديارهم، فقد أراد الشيخ شلتوت من هذا الدستور الإسلامي أن يرعى أوسع العلاقات الإسلامية مع كل البشر الذين لم يقاتلوا أو يخرجوا المسلمين، هذه العلاقات التي يظلِّلها البرُّ، ويضبطها القسط، وينمِّيها التعاون، حسب مفردات الآية القرآنية، وهي من أرقى العلاقات التي توصَّل إليها «العقل البشري في العلاقات الدولية العامة»[5]، وفق تعبيره. قد لا يكون ما تقدَّم جديداً من ناحية التفسير التقليدي للقرآن الكريم،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) ﴿لَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: آية رقم 8).

(4) محمود شلتوت، الإسلام والعلاقات الدولية، مكتب شيخ الجامع الأزهر للشؤون العامة، الأزهر (د.ت)، ص38.

(5) المصدر السابق، ص39.

ولكنه بالتأكيد خُطوة نوعية في مجال تطبيق المعاني القرآنية على قضايا العصر والمدنية الجديدة، وإذا كان لنا أن نصف هذا الربط، فبالإمكان القول بأن أصالة الشيخ في الإسلام لم تخفِ انتماءه العريق للعصر وقضاياه.

ثانياً: شُروط الكفر

لا يكتفي الشيخ شلتوت بهذا الاستيعاب العام للبشرية، فقد ذكر في كتابه الإسلام عقيدة وشريعة أنَّ من لم يُؤمن بوحدانية الله، وأنه منزَّهٌ عن الشَّبه، أو بتفرُّده سبحانه وتعالى بتدبير الكون والتصرُّف فيه، واستحقاقه للعبادة والتقديس، أو لم يؤمن بأنَّ لله رسالات إلى خلقه وبوجود الملائكة أو اليوم الآخر، إلى غير ذلك من الأصول الاعتقادية، يقول الشيخ شلتوت بأن «من لم يؤمن بجانب من هذه الجوانب، أو حلقة من هذه الحلقات، لا يكون مسلماً ولا تجري عليه أحكام المسلمين فيما بينهم وبين الله، . . . وليس هذا، أنَّ من لم يُؤمن بشيء من ذلك، يكون كافراً عند الله يُخلَّد في النار. .»[1] ما يعني أن صفة الكفر لا تُعادل عدم الإيمان عند الشيخ شلتوت، بل لا بد للكافر من أن يمر بتجربة طويلة من الرفض للحقائق التي تُعرَض عليه، بالصيغ والظروف المطلوبة.

أما الصيغ والظروف المطلوبة، فهي أن يكون الكافر قد تبلَّغ العقائد الحقة «على وجهها الصحيح، واقتنع بها فيما بينه وبين نفسه، ولكنه أبى أن يعتنقها»[2] على خلفية العناد والاستكبار أو الطمع. ويجب أن يكون الكافر من أهل النظر، ولا يُكفَّر إذا كان من أهل النظر، لكن لم يوفَّق

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، 31.

(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، 31.

إلى الحق مع استمراره بالنظر والتفكير، ومات دون ذلك، ولا يتوقَّع الشيخ له الخلود في النار[1]. ويخلص بعد ذلك إلى قوله إنَّ الشعوب النائية التي لم تصلها عقيدة الإسلام، أو وصلت إليها بصورة سيئة منفِّرة، ولم تتمكن من فهم هذه العقيدة على الشكل الصحيح، إنَّ هذه الشعوب «بمنجاة من العقاب الأخروي للكافرين، ولا يُطلق عليهم اسم الكفر»[2].

لم يُدلِّل الشيخ شلتوت على قناعته هذه بآيات من القرآن الكريم، أو أحاديث نبوية، أو حتى ببعض النماذج من التاريخ الإسلامي وأقوال العلماء، مما يعني أنه في مقام الاجتهاد، المبني على حقائق عقلية، كما يظهر من نوع الشروط التي ساقها في هذا المجال. وإذا كان لنا أن نستوحي اتجاهاً ما يفسر مقاربته هذه، فبالإمكان القول بأنه اتجاه إنساني أصيل، عاشه الشيخ مدعوماً بثقافة إسلامية واسعة وعميقة، كان خلف دعوته للوحدة الإسلامية، وخلف نظرته للعلاقة مع أهل الكتاب، كما كان منطلقه في فهمه لحقيقة الكفر وهوية الكافرين. مما تقدَّم يمكن أن نضع إطاراً عاماً لمواقف الشيخ شلتوت مع غير المسلمين، أو حتى مع غير أهل الكتاب.

ثالثاً: أصالة السلام

يرى الشيخ شلتوت أنَّ الإسلام يحمل الكثير من المبادئ التي تدعو إلى السلام، وتعزِّزه في المجتمعات الإنسانية. وعبارة السلام في القرآن الكريم هي من العبارات المتعدِّدة في مجال العلاقات الداخلية والخارجية

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) المصدر نفسه.

في المجتمع الإسلامي. فهي أولاً تحيَّة عباد الله الصالحين[1]، وهي تحيَّة المؤمنين للرسول محمد(ص)[2]، وهي أيضاً تحيَّة المؤمنين فيما بينهم[3]، وتحيَّة موجَّهة لجميع الأنبياء والرُّسل في التاريخ[4]. فإذا كانت التحيَّة نوعاً من الإيمان بوجود الآخر، واحترامه وتقديره، فإنَّ القرآن الكريم اختصر كلَّ ذلك بإعلان السلام. والسلام يتجاوز في مدلوله معنى الأمان، أو اللاَّحرب، بل هو عيشٌ واحد، ومشاركة في إِعمار الكون، وتطوير الحضارة في الأرض، وفي والوقت نفسه، امتناعٌ كامل عن اعتماد السلبية أو الأذى في العلاقة البينية. وإذا كان السلام واحدة من أسماء الله التي وصف فيها نفسه سبحانه وتعالى[5]، فإنَّ في ذلك ذروة التألُّق في المعنى وضرورته. ثم يأتي وصفه تعالى للجنَّة بدار السلام[6]، وأنَّ دعوة الإسلام هي دعوةٌ «إلى دار السلام»[7] بمثابة ارتفاعٌ بهذا المبدأ إلى أسمى الغايات الإلهية في خلق الإنسان ومصيره.

فالسلام بكلِّ المعاني والوظائف التي رأينا، مبدأ متجذِّر في الإسلام، وفكرة مركزية في الرؤية الإسلامية للإنسان والحياة، وهو اختصارٌ قرآني لكلِّ القيم والأهداف التي دعا إليها الإسلام وأشاعها في المجتمع، ولا شكَّ في أنَّ في ذلك نوعاً من التعزِّيز الإلهي لهذه الحاجة

---

(1) ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا﴾ (يونس: 10).
(2) ﴿. . . يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: 56).
(3) ﴿. . . فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةً طَيِّبَةً﴾ (النور: 61).
(4) ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ (الصافات: 181).
(5) ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ. . .﴾ (الحشر: 23).
(6) ﴿لَهُمْ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُم﴾ (الأنعام: 127).
(7) ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ. . .﴾ (يونس: 25).

الفطرية التي لطالما تمَّ التعبير عنها. في كل أدبيات الإنسان في التاريخ، لا سيما في فترات الحروب، وفي أعقابها على وجه التحديد.

ولا يكتفي القرآن الكريم بالدعوة العامة للسلام، بل ثمَّة آيات عديدة تحثُّ الناس عموماً، والمسلمين على وجه الخصوص، على تأمين كل ما من شأنه التقارب والتعارف في علاقاتهم البينية، ومن اللافت في هذا المجال أنَّ خطاب السلام لا يوجَّه فقط للمؤمنين والأنبياء، ففي الآية الثالثة والستين من سورة الفرقان نقرأ واحدة من صفات عباد الرحمن ﴿. . . وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَـٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَـٰمًا﴾ وفي مكان آخر يأمر الله رسوله ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199) يعلِّق الشيخ شلتوت على هذا الخطاب القرآني فيعتبره واحداً من طرق الهداية للآخرين عنوانه «مكارم الأخلاق»[1]. فإذا كان السلام متاحٌ مع الجاهلين، وإذا كان الإعراض نهاية السلبية مع الجاهلين الممتنعين عن قبول الرسالة الإسلامية، فإنَّ ذلك يعني أصالة السلام، وقبول الآخر، أياً يكن انتماؤه، أو تكن قناعته الفكرية.

ثم إنّ القرآن الكريم لا يدعو إلى البتِّ في الخلافات بين الأديان السماوية في الحياة الدنيا، بمعنى تحديد الجهة المخالفة للديانة الإلهية الصحيحة بين اليهود والنصاري ﴿. . . فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: 113).

وهكذا لا يمكن التخلّي عن السلام تحت عنوان «المخالفة في الدين»[2] بل من الضروري المقابلة بالمثل في مجال الاستقامة أو الوفاء،

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص73.

(2) محمود شلتوت، المصدر السابق، ص76.

﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ﴾ (التوبة: 7)، وعدم تفويت أية فرصة حقيقية للسلام ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: 62). إذن إنَّ الدعوة في الإسلام هي دعوة سلام، وإرادة الله في خلق البشر إرادة حياة في الأساس، وتكوين من أجل العيش الكريم، والتألُّق في مدارج الكمال. وسوف نرى بعد قليل أنَّ غياب السلام في بعض الأحيان يُعتبر استثناءً، لا يرقى إلى الطبيعة السلميَّة للإسلام، أما الحالات الشاذة فلا تمسُّ القاعدة الإسلامية في السلام[1].

رابعاً: شُروط الحرب

في الوقت الذي يؤكِّد فيه الشيخ شلتوت على أصالة السِّلم والسلام في الإسلام، فإنَّه يعتبر قضية الحرب لا تشكل انتقاصاً من مفهوم السلم والسلام الإسلامي، ولا تتعارض مع الغايات البعيدة للحياة الإنسانية على هذه الأرض. وإذ يشترك الإسلام مع غيره في الاعتراف بالحرب، كواحدة من الخيارات الصعبة التي يضطر إليها، فإنَّه يختلف كثيراً عن الذين يختارون الحرب لتحقيق أطماعهم في السياسة والاقتصاد.

يتوقف الشيخ ملياً أمام الآية القرآنية التالية[2]: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: 251)، ويعتبر أنَّ عملية الدفع المذكورة في الآية هي التجسيد الرمزي لفعل الحرب، وبما أنّها مشيئة الله لمنع الفساد في الأرض، فإذن هي فضلٌ منه سبحانه وتعالى على البشرية جمعاء. من هنا لا بد من الاعتراف بحاجة البشرية، في بعض مسيرتها، إلى هذا النوع

---

(1) المصدر السابق، ص77.

(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص193.

من السلوك السلبي الذي يرتدُّ إيجاباً على واقع السلام بعد فترة قصيرة، إذا ما تم الالتزام بالشروط المطلوبة في الحرب[1]. وعلى الرغم من التطبيق الهمجي والتعسُّفي لخيار الحرب في التاريخ الإنساني[2]، فقد ظهر بما لا مجال للشك فيه، أن هذا الخيار ليس بعيداً عن السُّنن الثابتة في التاريخ[3].

يُقسِّم الشيخ القتال في الإسلام إلى نوعين، داخلي وخارجي. ويرى أنَّ القتال الداخلي شأنٌ خاص بالمسلمين، ونظام يعنيهم دون غيرهم، ودواعيه تقوم على مبدأ الحفاظ على وحدة الأمَّة ومواجهة أيَّة عملية طغيان وبغي داخلها، من قبل أيَّة مجموعة أو فردٍ فيها[4]. والمبدأ الإسلامي في الحرب، كما في غيره، مبدأ واقعي، لا يعتبر دخول الإنسان في الإسلام بمثابة خروج كلِّي عن تأثيرات الغرائز والأهواء، أو الطموح غير المشروع، فالإنسان، أي إنسان، لا بد أن يلعب دوره الإيجابي في عمارة الأرض، وتطوير الحياة الإنسانية، وإذا ما استقال من هذا الدور فإنَّه ينكشف أمام غيره، ولا يكون الغطاء الديني في مثل هذا المواقف حائلاً دون إيقافه عند حدِّه، أو منعه من تنفيذ مخطَّطه. لا يتوسَّع الشيخ في مقاربة هذا النوع من القتال، مفترضاً قبوله التلقائي من قبل المسلمين، وقِلَّة الاهتمام به من غيرهم.

وفي مجال القتال الخارجي، أي بين المسلمين وغير المسلمين، يعتبر الشيخ شلتوت الآية التاسعة والثلاثين والآية الأربعين من سورة

---

(1) المصدر نفسه، ص194.

(2) المصدر نفسه، ص194 و195.

(3) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص191.

(4) محمود شلتوت، الإسلام والعلاقات الدولية، ص26.

الحج[1]، بمثابة قاعدة كلّيه، ليس لفهم التجربة الحربية الأولى للمسلمين في عهد الرسول فحسب، بل للتشريع الحربي العام في الإسلام. وإذا كان الإذن بفعل شيء يقتضي غيابه في الأساس، فإنَّ الإذن في الحرب يعني عدم السماح به قبله، وهذه هي أصالة السِّلم والسلام في الإسلام.

ثم إنَّ التفصيل في التعليل، أي الردّ على الظلم، والإخراج من الديار بسبب اعتناق الإسلام، دليلٌ آخر على استثنائية الإِذن وشروط استمراره على السواء، وتأتي هذه الشروط ضمن الإطار العام لمبدأ الحرب في الإسلام، كونه عملية منع[2]، ورفض ميداني، لكلِّ المحاولات التي تعبث بالسِّلم والسلام الإنساني، أو تختصر مصادر الجميع في مصلحتها الذاتية.

من النتائج التي توصَّل إليها الشيخ شلتوت أنَّه «لا توجد آية واحدة في القرآن الكريم تدل، أو تُشير، إلى أنَّ القتال في الإسلام لحمل الناس على اعتناقه»[3]، وإنطلاقاً من هذه النتيجة فقد سعى لتحديد دلالات الآيات القرآنية الخاصة بالقتال، بعيداً عن قضية نشر الدين، أو فرضه، على أيَّة جماعة بشرية. وإذا ما بدت بعض الآيات[4] تحمل وصفاً، لبعض الجماعات التي يخوض معها المسلمون الحرب، يرتبط بالكفر، فإنَّ ذلك، برأي الشيخ، لا يعدو كونه توصيفاً عاماً، لا يدخل في أساس

---

(1) ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ﴾ (الحج: 39 و40).

(2) محمود شلتوت، الإسلام والعلاقات الدولية، ص30.

(3) المصدر نفسه، ص37.

(4) ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: 123).

تشريع الحرب، بل إغراءً بالقتال، بعد قيام الحكم، وليس قبله.

وفي اختصار شديد لأسباب قتال المسلمين لغيرهم يقول الشيخ شلتوت: «. . . ردُّ العدوان، وحماية الدعوة، وحريَّة الدِّين»[1]. وإذا كان قد أسهب في شرح قضية ردِّ العدوان، فإنَّه لم يتوسَّع في القضية الثانية والثالثة، أي حماية الدعوة وحرية الدين، مكتفياً بالدلالات العامة الخاصة بحق المسلمين أو غيرهم، باعتناق الإسلام، ورفض أيَّة محاولة لاستخدام القوة معهم لثنيهم عن الدين الجديد، حتى ولو تطلَّب ذلك المبادرة إلى حربهم لرفع فتنتهم عن المسلمين.

وفي مكانٍ آخر يُضيف الشيخ شلتوت سبباً آخر هو «تطهير الأرض من الطغيان والمظالم»[2]، من دون أن يتوسَّع في حدود وشروط هذا السبب أيضاً.

خامساً: المسلمون والحرب المعاصرة

لا شك في أنَّ الشيخ كان حريصاً على مقاربة الآيات القرآنية الخاصة بالقتال بخلفيَّة متأثِّرة، إلى حد ما، ببعض ما توصَّلت إليه الحداثة والمدنية الجديدة. ولا شكَّ أيضاً بأنَّ كل ذلك يأتي في إطار اجتهاده في التفسير، المعتمد على القرآن، والأحاديث الصحيحة، وما ترسَّخ في ذهنه من حقائق أوَّلية كلِّية غير قابلة للنقض، لكنَّه بالإضافة إلى كل ما تقدَّم، فإنَّه كان يعيش فترة من أكثر فترات تاريخ العالم اضطراباً، سواء في مصر، حيث لم تخمد ثورة المعترضين على الاحتلال أولاً،

(1) محمود شلتوت، المصدر السابق، ص38.

(2) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص40.

ومن ثم على الاستعمار وإسرائيل ثانياً. أو خارج مصر، حيث الحرب العالمية الثانية تفتك بالإنسانية، ولمَّا تهدأ تداعياتها بعد[1].

لقد توقف الشيخ مليّاً أمام «هذا الجحيم»[2] الذي تسبَّب به دعاة الحضارة والمدنية وحقوق الإنسان، وقدَّم وصفاً قاتماً عن تداعيات الحرب العالمية الثانية على إنسانية الإنسان، فضلاً عن كلِّ ما توصَّل إليه البشر من قيم وحقوق غدت تافهة وباهتة إلى أبعد الحدود.

لم ينس أن يستغل هذا الموقف لردِّ التُّهم الموجهة للإسلام، بأنه دين القوَّة والعنف، مقارناً بين منطق القرآن ومنطق مدنية القرن العشرين، متوقفاً أمام شعار السلام الذي أطلقته تلك المدنية، ثم ما لبثت أنْ انقضَّت عليه[3].

وبالرغم من تأكيده على أصالة السلام، ووجوب وجود تعليلات خاصة في قرار الحرب تتعلق بالعناوين التي استخلصها، يرى الشيخ شلتوت ضرورة الاستعداد الدائم للحرب، وأنَّ السلام الحقيقي يولد من رحم القدرة على منع الأعداء من تنفيذ مآربهم، وهذا لن يتم إلا من خلال المحافظة على درجة عالية من الاستعداد الدائم. ويتمثل هذا الاستعداد بعناصر ثلاثة:

1 ـ «تقوية الروح المعنوية عند الأمة

2 ـ إعداد القوة المادية

---

(1) محمود شلتوت، الإسلام والعلاقات الدولية، ص12.

(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص194.

(3) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص195.

3 ـ التنظيم العالمي للحرب»[1]

وبعد أن يتوسَّع في شرح كل من هذه العناصر الثلاثة، معتمداً على مجموعة واسعة من آيات القرآن الكريم، يصل في سياق تفسيره للعنصر الثالث إلى ما يشبه القانون العسكري في الإسلام. ومن أهم ما تضمنه هذا القانون: أسباب المعافاة من الجندية، طريقة إعلان الحرب، قضيَّة تلبية الدعوة للجهاد، وتطهير الجيش من عناصر الفتنة والخذلان، وتنظيم التعبئة والجيش، والطاعة للقيادة العامة، وحكم الفرار من المعركة، وترتيب الهجوم، وأسرار الجيش، وقضايا الصلح، والهدنة، والعهود، والأسرى، وغير ذلك من التفاصيل التي أوردها[2].

ويبدو الشيخ في سرده لأدق التفاصيل، خبيراً بالحياة العسكرية، عارفاً بمندرجاتها، ملمَّاً بالعوامل المؤثِّرة في نظامها وقوتها، وليس ذلك غريباً منه، سيما وأنَّه ينطلق في ذلك كلِّه من الآيات القرآنية الخاصة في هذا المجال، وهي كثيرة ومتنوعة، وفيها من التفاصيل ما يدعو للتأمُّل الطويل في موضوع الحياة العسكرية في الإسلام.

---

(1) محمود شلتوت، الإسلام والعلاقات الدولية، ص43.

(2) محمود شلتوت، المصدر السابق، ص53 ـ 60.

الفصل الخامس

حقوق الإنسان

للشيخ شلتوت تجربة خاصة في مجال حقوق الإنسان، حيث كانت أولى إطلالاته العالمية عبر تقديمه بحثاً مطوّلاً لمؤتمر القانون المقارن الدولي الذي عقد في لاهاي عام 1937م، وبالرغم من أنه كان أحد أعضاء الوفد لا رئيسه، وأنها المرة الأولى التي يتصدى لهذا النوع من المهمات، فقد حظي بحثه بتأييد واسع بين صفوف المؤتمرين، ما أدى إلى صدور توصيات لهذا المؤتمر، تتعلق باعتبار الإسلام أحد مصادر التشريع العالمي، وأن الشريعة الإسلامية حية صالحة للتطور، وأنها قائمة بذاتها وليست مأخوذة عن غيرها، واعتبار اللغة العربية لغة رسمية في المؤتمرات المقبلة[1]. وذلك بتأثير الأصداء التي أحدثتها أفكار الشيخ شلتوت في هذا المؤتمر. ثم إنَّ المدقِّق في كتب الشيخ شلتوت يجد نوعاً من الاحتراف الخاص في بحث هذه الموضوعات، وقلَّما تجد كتاباً له لا يتناول شيئاً من هذا القبيل، من قريب أو بعيد.

---

(1) مكتب شيخ الجامع الأزهر للشؤون العامة، مقدمة كتاب المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية للشيخ محمود شلتوت، د.ت، ص ب و ج.

يُمكن القول إنَّ الخلفية التي انطلق منها الشيخ في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، والإيمانية، والبشرية، أو ما اصطلحنا عليه بالإتجاه الإنساني عند الشيخ، هي خلفيته أيضاً في تناول موضوع حقوق الإنسان إلى أي مذهب أو اتجاه انتمى.

أولاً: حق الحياة

يحصر الشيخ شلتوت موضوع إباحة الدم بعبارات ثلاث «محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فِتنتهم»[1] وإذا كان هذا الكلام يأتي في سياق معالجته لموضوع عقوبة الردَّة في الإسلام، فإنَّ موقفه هذا يشكل خروجاً عن مألوف الفتاوى الإسلامية في هذا المجال. علَّل رأيه هذا بأنَّ كثيراً من العلماء لا يرى ثبوت الحدود بحديث الآحاد، «أن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم»[2]، معتقداً بأن عقوبة الردَّة في الإسلام كما هو شائع، تنطلق من حديث آحاد. وقد بنى على أقوال بعض العلماء بعدم ثبوت الحدود بحديث الآحاد، وعلى رأيه الخاص بفهم الآيات القرآنية التي تتحدث عن عقوبة الارتداد في الإسلام، وتحليله الشخصي لتجارب تطبيق هذه العقوبة في التاريخ الإسلامي، ثُم على تشخيصه للآثار السلبية لسلوك الردَّة في هذا العصر، مقارنةً بالعصور الأولى للإسلام، إضافة إلى الصورة العصرية لعقوبة القتل في المدنية الحديثة. أقول مفترضاً أنَّ هذه السلسلة من العوامل هي التي شكَّلت قاعدته الأساسية في مخالفة المألوف من الفتوى في هذا المجال، ولا شك في أنَّها اجتهادٌ من النوع القوي في تاريخ الفقه الإسلامي.

---

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص293.

(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص293.

نبقى في موضوع العقوبة بالقتل، حيث يتوقف الشيخ عند تشجيع القرآن على عفو ولي المقتول عن القاتل، وبالتالي الحصول على الدِّية، مقابل التخلِّي عن القصاص الأول[1]، ما يؤكد حثَّ الإسلام على تجنّب هذه العقوبة، حتى ولو كانت الكُلفة في حجم ما يُتجنَّب عنه. ثم يجري مقارنة مع حدَّي السرقة أو الزنى، حيث لا مجال للعفو على شاكلة القتل، أو استبدال القصاص الأساسي بالمال، ليخرج بنتيجة تتجاوز هذه المقارنة، على أهميتها، إلى منطلقات التشريع الجنائي، مقترحاً على أربابه النظر في العناصر الأساسية لكل سلوك جنائي، وهو في مثالنا الحالي الجبر والمماثلة في عقوبة القتل، أي جَبْر النفوس والقلوب المخدوشة جراء عملية القتل، والمماثلة أي إمكانية الاقتصاص من القاتل بالعملية نفسها، أي عملية القتل. وهذان العنصران، أي الجَبر والمماثلة، لا يتوفران في حدَّي الزنى والسرقة، أي أنَّ قضية القصاص لا تستهدف جبر المسروق له، والمزني بها، فتكتفي بعفوهما عن السارق أو الزاني، ولا تقبل بمبدأ المماثلة أي تكرار عملية الزنى والسرقة، ليصل أخيراً إلى نتيجة مفادها أنَّ العقوبة في السرقة والزنى تستهدف حفظ «الأعراض لذات الأعراض والأمانة لذات الأمانة»[2].

ويبدو مما تقدَّم أنَّ الشيخ شلتوت يحاول استثمار مناهج التشريع العصري في مجال فهم النصوص القرآنية، فضلاً عن هدفه بدعم معاني هذه النصوص عبر المناهج ذاتها.

---

(1) القصاص الوارد في الآية: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَـٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ سورة الإسراء: آية 33.

(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص367.

وأخيراً في موضوع عقوبة القتل، وبعد أن يستعرض آراءً عديدة في الآلة التي يجب اعتمادها في تنفيذ هذا الحد في الإسلام، ينفرد برأيه الخاص الذي يتضمن «الرجوع فيها إلى العُرف الذي تقرُّه الجماعة، ويشيد به الواقع الذي تمسُّه الجريمة ويحقِّق الحكمة»[1]، معترضاً على آراء أخرى، لا تتَّصل بحكمة القَصاص، كما لا تُراعي إنسانية المعاقب. موضحاً ذلك في مكان آخر، باشتراط الإحسان في القتلة ومعناه «يكون بكل ما لا يحدث مُثْله ولا مضاعفة أَلَم»[2] وهذا نوعٌ من الالتزام بمقاصد الحدود، مع اتجاه إنساني واضح.

وفي لفتة عامة لموضوع الأحكام الجنائية في الإسلامية، يخلص الشيخ شلتوت إلى استنتاج لا يخلو من جِدَّة، عندما يعتبر أنَّ الشريعة الإسلامية تكتفي بتقديم القواعد الكلية، تاركةً للفقهاء مهمة تحديد «الرأي والاعتماد فيه على ما يُقدِّرون من مصالح وحقوق وواجبات في العصور المختلفة والبلدان المتباينة»[3]؛ وإذ يجد في ذلك مجالاً رحباً للاجتهاد، وتشخيص المصالح، يرى فيه نوعاً من التناغم مع «الإنتاج العقلي الصحيح، ومقتضيات المدنية، مهما تقدمت وارتقت بها الحياة»[4]، وهكذا يبدو الشيخ حريصاً على اكتشاف العناصر المشتركة بين ما توصَّلت إليه المدنية من إنجازات إنسانية سليمة، وما توفر عليه القرآن الكريم من مناهج في التفكير والتعامل مع شؤون الحياة. وهذه خطة دأب عليها الكثير من روَّاد الإصلاح في نهاية القرن التاسع عشر،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) محمود شلتوت، المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية، ص49.

(3) محمود شلتوت، المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية، ص43 و55.

(4) المصدر نفسه، ص55.

وبداية القرن العشرين، بُغية تقديم الإسلام بصيغ عصرية تجدِّد الإيمان بهذا الدين العريق.

ثانياً: حق المُلكِيَّة

يعتمد الشيخ المنهج نفسه في مقاربة موضوعات المسؤولية المدنية في الإسلام، ففي مجال ضمان منافع المغصوب يؤكد أنَّ الفقهاء كانوا يتحرَّون المصالح أنَّى وجدوها، ولو أدَّى بهم ذلك إلى مخالفة مذاهب أئمتهم[1]، فحقوق الإنسان في أملاكه المغصوبة لا تتوقف عند أصل الأملاك، وإنما تتعدَّاه إلى منافعها، وكل ما ينمو لها، مع ضرورة الإلمام بكل ما يرتبط بقابلية هذه الأملاك على النفع والنمو، وبالتالي تكوين خبرة كاملة حولها، قبل تحديد الحكم.

ويتوسع الشيخ في هذا الاتجاه لدى الحديث عن ضمان التلَف في أعمال الأجير، فيرى تحديد المسؤولية المدنية عند حدوث تلف ما ضمن نطاق عمل الأجير، حصيلة تفكير موضوعي قائم على حق الملكية الثابت للشَّيء الذي تعرض للتلف، ومن هنا يعتبر أنَّ معرفة «أهل الصنائع والحرف»[2]، «العرف في بلادنا»[3] تتجه نحو تحميل الأجير المسؤولية المدنية في المساحة التي يبدو فيها الأجير «مقصراً فيما يمكنه أن يتوخَّاه من المصلحة»[4]، ويخلص في النهاية إلى القول إنَّ حُجج الفقهاء في هذا المجال، خرجت عن الدائرة التقليدية المعتادة في

---

(1) المصدر نفسه، ص11.

(2) محمود شلتوت، المسؤولية المدنية، ص14.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر السابق.

الاجتهاد، وأنَّ الخلاف فيما بينهم لم يعد فقهياً بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه[1]. في أي حال يرى الشيخ شلتوت بأنَّ قضية المسؤولية عند التقصير، مأثرة إسلامية خاصة في مجال المسؤوليات المدنية، وهي تعِّبر عن مستوى «عناية الفقه الإسلامي بحق الإنسان على الإنسان، وإن لم يكن بينهما التزامٌ خاص، وأنه يوجب الحفظ والمسؤولية»[2] على حد تعبيره. نكرّر الإشارة هنا إلى أن هذا الكلام للشيخ يعود للعام 1937م، حيث لم تكن القوانين المدنية والجنائية قد تطوَّرت في الشرق، وشاعت على النحو الذي نعرفه اليوم.

ثالثاً: بعض الملاحظات

مما تقدَّم نلحظ حرص الشيخ شلتوت على مقاربة الحقوق ذات المنحى الإشكالي، مع الفكر العربي عموماً، والفكر المعاصر على وجه الخصوص:

فحق الإنسان في الحياة، وعقوبة القتل، والقصاص، كلَّها عناوين لا تخلو من تباين مع القوانين المعمول بها في معظم المدنيات الغربية، وإلى حدٍ كبير الشرقية.

في موضوع حق الإنسان في الحياة تمكَّن الشيخ شلتوت من تعديل الفتوى الفقهية الخاصة بالارتداد، بل إنه غيَّب الصورة السابقة لها، عندما لم يجعلها مورداً من موارد إباحة الدم، ولم يحمِّل نفسه عبء النَّقد للأدلة والمقدمات التي أسَّس عليها أسلافه من علماء الإسلام لهذه

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص26.

العقوبة. وفي موضوع حق المقتول على القاتل سلَّط الضوء على خيار العفو مع الديَّة، كأفضل الخيارات المتاحة أمام ولي المقتول، إلى جانب القتل. وإذا ما تمَّ أخذ الخيار الآخر، فاهتمام الشيخ يذهب إلى الطريقة، حيث خرج ببعض التلطيف الذي من شأنه تنفيذ الحكم بحسٍّ إنساني. وإذا كان الخطاب موجَّه بالدرجة الأولى لمفكرين غربيِّين، فإنَّ منهجه لم يتغير في معظم مقارباته الحقوقية، وهذا ينطوي على تقدير ملحوظ للفكر الحقوقي المعاصر.

لم يتعرض الشيخ شلتوت لشرعة حقوق الإنسان بالتفصيل، علماً بأنها كانت قد صدرت في هذه الفترة الخصبة من نشاطه الفكري. وحين يذكره في بعض الأحيان، فمن قبيل تفنيد مزاعم الاستعمار والدول الكبرى، في مجال حقوق الإنسان. وإذا كان لنا أن نستوحي شيئاً من هذا القبيل فيمكن القول، وتأسيساً على منهجه في المقاربة الحقوقية، بأنه كان يملك تأييداً ضمنياً للكثير من الحقوق التي حوتها هذه الشرعة.

وفي موضوع الأحكام الجنائية، عموماً، فقد اكتشف مساحة مشتركة واسعة مع الفكر الحقوقي الغربي، حيث ينطلق الاجتهاد من فكرة العدالة العامة لتشخيص الحقوق، مع حيِّز ملحوظ لأهل الخبرة والعُرف، وهو أمرٌ ينطوي على إخراج نسبي لدائرة الأحكام الجنائية، من إطار الفقه الإسلامي إلى إطار الاجتهاد الإنساني العام.

رابعاً: حقوق المرأة

ضمن إطار عرض مواقف الإسلام الخاصة بالإنسان، يُدلي الشيخ بدلوه في مجال حقوق المرأة، ويقدِّم إشارات فيها من اجتهاده الخاص، ما يؤكد أصالتها في ذهنه وتفكيره.

بداية يرى أن خلفية اتِّهام الإسلام بالحطِّ من منزلة المرأة تعود إلى «الفتنة بالتقليد الأجنبي. . . القوي»[1]، ذلك أن القوة والغنى والسيطرة الساحقة، مصادر لا تقاوم في تعميم الأفكار والتقاليد والثقافات، وأن هذا الاتهام هو نوع من الإجهاز على ما تبقَّى للمسلمين من شرعٍ يلتزمون به، بعد أن تمَّ إلغاء مُعظم أحكام الشريعة في الجنايات والمدنيات. فالأجانب الذين احتلوا بلادنا يعلمون جيداً الدور الذي تلعبه المرأة في الأسرة، وأنها البقية من مؤسسات الاجتماع الإسلامي، بعد انهيار السلطة السياسية، واضطراب التشكيلات الاجتماعية[2] في البلاد الإسلامية. ثم يشرَع بعملية مسح لحقوق المرأة في القرآن والأحاديث النبوية الشريفة، فيقول: «إنَّ المرأة ذات مسؤولية مستقلّة»[3] ما يعني أنها إنسانٌ قائم بنفسه، غير ملحق، أو تابع في الأساس، ويتوقف ملياً عند عبارة ﴿بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ﴾ من الآية الخامسة والتسعين بعد المئة من سورة آل عمران[4]، فيرى فيها نوعاً من التماهي الكُلِّي بين الرجل والمرأة في القرآن الكريم، ليخلص إلى نتيجة مفادها أنه ليس بالإمكان تصوير «معنى المساواة أوضح ولا أسهل من هذه الكلمة»[5].

فمسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بكل ما تعنيه من محورية في الاجتماع الإسلامي، هي مسؤولية واحدة، والمؤمنون

---

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص230.

(2) محمود شلتوت، المصدر نفسه، ص231.

(3) المصدر نفسه، ص235.

(4) ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ﴾ آل عمران 195.

(5) الإسلام عقيدة وشريعة، ص236.

والمؤمنات بعضهم أولياء بعض[1]، ويبدو التماهي هنا «بعضهم أولياء بعض» بعيد الدلالة، وعميق المغزى، في مجال المساواة[2].

ثم إنَّ دمها في الإسلام لا يتميز عن دمه، وبعد أن يعرض الآية القرآنية ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا. . .﴾[3] يعلّق بقوله «فعبارة القرآن في الدّية عامة مُطلقة لم تخص الرجل بشيء»[4]، نافياً أية علاقة للدية الخاصة بالمرأة بحصتها المنصوص عليها في الميراث[5].

ثم يشير إلى أن الآية الخاصة باللِّعان بين الزوجين في القرآن الكريم[6] تضع الإثنين في مستوى واحد، وتطلب من الإثنين أن يقوم كل واحدٍ منهما بما يقوم به الآخر، من دون تمييز أو إضافة، تعزيزاً للهوية الإنسانية التي تجمعهما[7]. بعد ذلك يعرض النصوص الإسلامية التي تؤكد حق المرأة في العقود والتصرفات الشخصية والمدنية بالمستوى نفسه مع الرجل[8]. والشيخ شلتوت يتتبَّع أبعاد المعاني القرآنية الخاصة بحقوق المرأة في أمكنة لم يلتفت إليها الكثيرون، فيحظى بأفكارٍ هي

---

(1) ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ التوبة: آية 71.

(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص237.

(3) ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ النساء: 92.

(4) الإسلام عقيدة وشريعة، ص248.

(5) الإسلام عقيدة وشريعة، ص251.

(6) ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ النور: 6 ـ 9.

(7) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة.

(8) المصدر نفسه، ص246.

بمثابة الكليات في الموضوع المطروح، وليس كثيراً عليه ذلك وهو المفسِّر الخبير المجدد.

وعلى غرار توغُّله في دلالات ﴿بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ﴾ أو ﴿بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۚ﴾ يتبحَّر في دلالة ﴿وَأَخَذۡنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا﴾ في مقام تفسيره للآية القرآنية[1] التي تتحدث عن نوع ومستوى العقد الزوجي بين المرأة والرجل، فيشير إلى أن عبارة الميثاق لم ترد في القرآن الكريم «إلا تعبيراً عما بين الله وعباده من موجبات التوحيد والتزام الأحكام»! أو ما بين الدولة والدولة من الشؤون العامة الخطيرة، ثم يردف تأمُّله لوصف الميثاق بالغليظ، فيقول بأنَّ هذه الصفة للميثاق لم ترد «إلا في عقد الزواج»[2]، ما يعني أن وصف عقد الزواج بالميثاق الغليظ هو وصف خاص، وغير متكرّر، في أي شأن آخر.

فالعلاقة الزوجية ليست علاقة تمليك، أو استلحاق واستتباع، إنَّها ميثاق غليظ يجمع رُوحين، على أسرارٍ هائلة من المودَّة والرحمة، من دون أن يكون لأحدهما، في هذا الميثاق تحديداً، أية ميزة أو أفضلية. وإنَّ الدرجة التي تضمنتها آية قوامة الرجال[3]، ليست «درجة الاستعباد والتسخير كما يصوِّرها المخادعون المغرضون»[4].

وبعد أن يستعرض الآيات القرآنية التي تدعو للحوار، والعشرة الطيبة، والإحسان، في العلاقة الزوجية، وما يُوحيه ذلك من شأنية

---

(1) ﴿وَكَيۡفَ تَأۡخُذُونَهُۥ وَقَدۡ أَفۡضَىٰ بَعۡضُكُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ وَأَخَذۡنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظٗا﴾ النساء: 21.

(2) محمود شلتوت، تفسير القرآن، ص171.

(3) ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ النساء: 34.

(4) تفسير القرآن.

للمرأة لا تقل عن شأن الرجل[1]، يتوقف ملياً أمام قضية تعدُّد الزوجات في الإسلام، حيث يُدلي الشيخ برأيه، بعيداً عن كل المقاربات العصرية لهذه القضية، متمسكاً بالخلفية الإسلامية المألوفة، وهذه من المواقف القليلة التي لا يسعى فيها الشيخ شلتوت لاكتشاف قواعد مشتركة بين التفكيرين الإسلامي والغربي في هذا المجال.

فقد رفض إشتراط الإذن بالزوجة الثانية، بالقدرة على الإنفاق على زوجاته وأبنائهن، معتبراً ذلك نوعاً غريباً من التقييد»[2]، مكتفياً بالمبرر الشخصي للرجل «بأنه يدفع شراً عن نفسه»[3]، من دون ذكر الطريقة التي سوف يتحمَّل فيها الرجل الفقير مسؤولية الإنفاق على زوجاته وأبنائه بشكل مباشر، مقترحاً وضع تشريعات حكومية من شأنها «مساعدة الذين يتزوجون بأكثر من واحدة، مساعدة تحفز غيرهم إلى السير في طريقهم»[4]. وإذ يبدو الشيخ مستغرقاً بعض الشيء في خلفية التعدُّد، غابت ـ برأينا ـ عنه حكمة الزواج في الأصل، وما يمكن أن تتسبَّب قضية التعدُّد من تأثير سلبي عليها، في حال ضُعف الرجل عن القيام بمسؤولية الإنفاق، أما اقتراحه فلا يظهر أنه واقعي من الناحية التطبيقية، ومن الصَّعب تبنِّيه من قبل أنظمة الدول، بل إنَّ فَتْحه في الأساس قد يتسبَّب بحجم جديد، وغير حقيقي للمشكلة. على أننا بذلك لا نُقلِّل من شأن الأدلة العديدة التي ساقها لتبرير التعدُّد، سواء تلك المتعلِّقة بالحروب، أو الطبيعة الخاصة بالرجال والنساء. على أن التعفُّف المطروح بإحدى

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص171 و172 و173.
(2) المصدر نفسه، ص206.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

الآيات القرآنية[1]، يبقى حلاً، برأينا، ممكناً للرجال الفقراء في أسوء الأحوال.

وبِحُكم ثقافته القرآنية الواسعة، فقد تمكَّن الشيخ من الحصول على أفكار غنية من خلال مقاربات غير معتادة للآيات القرآنية التي تحضر فيها المرأة، مكتشفاً بعض الدَّلالات التي يمكن وصفها بالبديهية، في مقام نظرة الإسلام للمرأة.

فحياة النبي موسى تبدأ في حُضن المرأة الأم، وتُتابع بعيني المرأة الأُخت، ثُم تتمُّ عملية إنقاذها بإشارة من المرأة الزوجة لفرعون مصر، بعد أن قرَّر الأخير قتله. وبعد سنين عديدة كبُر فيها النبي، وفي لحظة هروب من عملية قتل ثانية، تأتي المرأة، التي ستصبح زوجة فيما بعد، لتشكل واسطة للقاء بين اثنين من أنبياء الوقت[2]. وملكة سبأ مع النبي سليمان التي قادت شعبها «وحفظت بلادها وقومها وفتحت لهم باب الخير والهداية»[3].

ولم يكن عهد عيسى ليتحقَّق إلا بعد مسيرة طويلة من قداسة المرأة التي هي أمُّه، بعد جدته لأُمه[4]. ولم تكن المرأة في القرآن الكريم بأقل من أنْ يضرب الله فيها المثال للمؤمنين، رجالاً ونساء[5].

---

(1) ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ النور: 33.

(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص170.

(3) المصدر نفسه، ص175.

(4) المصدر نفسه.

(5) ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ سورة التحريم: 11 و12.

خامساً: بعض الملاحظات

لقد استطاع الشيخ شلتوت أن يُنقِّح الكثير في لوحة المرأة في المنظور الإسلامي، كما قام بإجراءات ميدانية من شأنها تعزيز دور المرأة في المجتمع عندما فتح لها مجالاً في طلب العلم داخل الجامع الأزهر ـ كما رأينا ـ رغم الاعتراضات التي واجهها.

وعلى الرغم من أن بعض آرائه قد لا تجذب الكثيرين في عصرنا الحاضر، فقد كانت مُؤثِّرة بشكل ملحوظ في زمانه، وإذا كان هو، ومن أتى قبله وبعده، لم يتمكَّنوا من وضع مقاربات حاسمة، تقطع الجدل الذي لا ينفك قائماً حول مكانة المرأة ودورها في الإسلام، فباعتقادي إنَّ هذا الأمر يعود لأمرين رئيسين:

الأول: غياب التطبيق المتكامل لأي رؤية إسلامية حديثة، حول مكانة المرأة ودورها في المجتمع الإسلامي الحديث. فالأمور لا تزال في مرحلة التنظير، بالرغم من كل التطورات التي تعيشها المرأة اليوم، كما أنَّ النسبة المطبَّقة اليوم من هذه النظريات لا تصلح مادة لإبداء الرأي النهائي.

الثاني: استمرار المرأة في الوضعية السابقة باختيارها هي، أو ما يمكن تسميته بعدم قُدرتها على الخروج من السيرة التاريخية لها. وليس من المبالغة القول أنَّ المرأة اليوم هي أكثر المؤثرين بالوضعية المستمرة لها، سواء عبر رُكونها إلى المألوف من سيرة أسلافها السَّلبية، على الرغم من اعتراضها الدائم على بعض مكوِّنات هذه السيرة، أو حيرتها أمام النماذج المقترحة، التي لم تدخل بعد في اطمئنانها وقناعتها التامة بعد.

لقد حَرِص الشيخ شلتوت على استحضار كل آية تنضح بمعنى المساواة بين الرجل والمرأة، كما أبدع في اكتشاف المعاني والدلالات التي تخدم هذه الغاية، والاتجاه العام هو اتجاه دفاعي، وفي حكم رَدَّة الفعل، غالب الأحيان، وهذا أمرٌ له مبرِّراته وإنجازاته الملحوظة، لكنَّه لا يأتي على الصورة كلِّها، كما إنَّه أسير الأفكار الساخنة، وردٌّ للتُّهم، أكثر منه عرضٌ للدور والمكانة.

لماذا تُقاس حقوق المرأة بحقوق الرجل، ولماذا تُقاس مكانتها بمكانة الرجل على الدوام، ألا يمكن اكتشاف حقوق ومكانه خاصة بالمرأة ولائقة بها، بعيداً عن المعايير الخاصة بالرجال، وعالم الرجال؟

المرأة إنسان نعم، ولكنها الاثنين معاً، أي إمرأة وإنسانة دفعة واحدة، والفصل والتجريد عملية نظرية منهجية، لإقرار المساواة التي تصل في كثيرٍ من الأحيان إلى مستوى التشابه، فلا يعود العدل هو المعيار والمحك، بل حجم المُلْكيَّة، وكمية الحقوق. لا نريد إخراج المرأة من قاعدة الإنسانية التي تشترك فيها مع الرجل، لكن حتى في الأمور الإنسانية البحتة، إذا جاز التعبير، هنالك سمات خاصة تكثر عند النساء، وتَقلُّ عند الرجال، والعكس صحيح. وهنالك سمات لا علاقة لها بالأنوثة مباشرة، موجودة عند المرأة فقط، وأخرى لا علاقة لها بالرجولة موجودة عند الرجل فقط، ومن هذه السمات ما يرتبط بالميول الذهنية للغة عند أكثر النساء، وللمنطق العلمي عند الرجال، ومنها أيضاً الإقبال على الأعمال ذات الطابع الإنساني الغالب عند أكثر النساء، والإقبال على الأعمال ذات الطابع المادي (مال، اقتصاد، . . .) عند الرجال.

أعتقد أن النقص في المقاربات الإسلامية لقضايا المرأة، ومنها مقاربة الشيخ شلتوت، يكمن في اقتصارها على إحدى الجوانب المهمة من الصورة الكلِّية، وليس كل الجوانب.

لماذا لا يتم استخلاص حقائق ثابتة حول مكانة ودور المرأة والرجل، من التاريخ والواقع المعاصر، لماذا نتَّجه دائماً إلى ما يجب ـ برأينا ـ أن يكون فقط، ولا نفكر بما كان، وما هو كائن؟ أليس في التاريخ والواقع ما يسعف لاكتشاف بعض الحقائق التي تدعم مقاربتنا، وتجعلها أكثر واقعية، لماذا أقحمنا أنفسنا بقضية المساواة، وتخلَّينا بسبب ذلك، عن الكثير من السِّمات الفطرية في الرجل والمرأة.

إنَّ الابتعاد الساحق للمرأة عن بعض الأدوار في التاريخ، كقيادة الجيوش، ورئاسة الدول على سبيل المثال، واقتران حياتها ببعض الأدوار الأخرى كالرعاية التربوية على سبيل المثال، ألا يعني بالنسبة لنا شيئاً في ماهية المرأة ودورها، والكلام نفسه مع الرجل؟

لقد تجاوز الحديث عن المساواة الحدود المفيدة له، وبدأنا منذ زمن طويل نبحث عن حقوق للمرأة غير متناسبة، إلا مع هوية شبيهة بهوية الرجل. لقد ظُلِمت المرأة في التاريخ مرتين: الأولى عندما تم استضعافها، والثانية عندما لم يُستفد من سيرتها التاريخية في التعرف عليها بصورة أفضل.

قد يكون لعلماء النفس دور مركزي في هذا النوع من المقاربة، وكذلك علماء الاجتماع، ولكن يبقى للمؤرخين دورهم الريادي في تحقيق السيرة التاريخية وتوثيقها، ووضع الكثير من الاستنتاجات المفيدة حولها.

وعلى مستوى النصوص الدينية الثابتة، لا بد من بحث الحقوق التي تُظهر اختلافاً ملحوظاً بين المرأة والرجل في التشريع الإسلامي، وذلك بصورة مستقلّة ومركّزة بعض الشيء، من أجل المزيد من فهم النواحي المتفاوتة أو المختلفة، بعض الشيء، بين الرجل والمرأة، على محدوديتها وقلّتها، لكنها تُسهم في تعريف الدور والمكانة بلا شك. إضافة إلى ذلك لا بد من التوقف، بعض الشيء، أمام التطوُّرات الجديدة التي توصّلت إليها المرأة، وبالتالي مقارنتها بالماضي، وما يترتب على ذلك في موضوع المكانة والدَّور.

الفصل السادس

الدِّين والحياة

بعد انتشار الفكر الغربي بين المسلمين، لا سيما في أوساط النُّخب المثقَّفة، لم تقتصر عمليات النقد على بعض المفاهيم الدينية، أو الأحكام الشرعية، بل اتَّجه نحو الدين نفسه، ودوره في تاريخ وحاضر الإنسان. قبل تغلغُل التيارات الفكرية الغربية في العالم الإسلامي، كان الخلاف متمحوراً حول صحة الدين، وحقيقة الدين، ولم يجرِ التعرض للدين في أصل وجوده والحاجة إليه، إلا بشكل عابر، وبمضمون ضعيف على العموم.

أولاً: العقل بديلاً عن الدين

لقد وجد الشيخ محمود شلتوت نفسه في مواجهة مقولات تبحث في جدوى الدين[1]، وتعتبره طريقة قديمة في تأمين الطمأنينة عند الإنسان، كما تساعد على انضباطه، وانتظامه في التقاليد والمؤسسات الخاصة بالمجتمع. أما في عصر العلم ونمو العقل البشري، فمن

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص13 ـ 25.

التخلُّف الاستمرار بالطريقة القديمة، ولا بد من الانتقال إلى مرحلة جديدة يتخلَّى فيها الإنسان عن أوهامه، وخيالاته السابقة، إلى معلومات وحقائق أثبتها العلم، وبرهن عليها العقل.

إذن الدعوة الجديدة تكمن في إحلال العقل مكان الدين، وتمكينه من أن يغطِّي المجالات الحيوية التي كان الدين يقدِّم مفاهيمه الخاصة فيها، ولا شك بأنَّ هذه الدعوة لا تملك جذوراً في تاريخ الفكر الإسلامي خصوصاً، ولا حتى في الفكر الشرقي على العموم، ومع ذلك فقد حظيت بتفاعل ملحوظ لدى المتعلِّمين والمطَّلعين على الفكر الغربي، في تلك الفترة.

حدَّد الشيخ شلتوت جوهر الخلاف مع أصحاب هذه الدعوة بالفكرة العقلية، وراح يستحضر تجربة هذه الفكرة في التاريخ، كما عرَّضها لما يشبه المحاكمة بمنطقها ذاته، أي العقل.

يقول في هذا الصدد بأن الإنسانية جرَّبت العقل حيناً من الدهر، فدخلت في حروب أتت على الأخضر واليابس لديها، ولم يتمكَّن العقل من المحافظة على إنجازاته الحضارية في التاريخ، كما إنَّه لم يقدر على تحقيق الطمأنينة والعدل والحرية، ولا تزال جمرة الحروب مشتعلة، وهي تعد البشرية بأوخم العواقب، وأشدَّ الكوارث[1].

ثم إنَّ ما يمكن أن يتسبَّب به العقل في هذا المجال هو الخلاف، وتعدُّد الرؤى في معالجة قضايا الحياة، ولا أمل في قدرته على الجمع بين البشر، فعقول الناس تختلف في مقارباتها، ولا بد لها من معايير

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص 14.

جامعة لا تتوافر إلاَّ في الدين. ألم تكن الشيوعية فكرة عقلية، وكذلك الرأسمالية والديمقراطية والديكتاتورية[1]، وهل قدَّمت كل فكرة من هذه الأفكار ما يجمع البشرية ويضمن السلام العالمي فيها. والعقول، برأي الشيخ، عرضة لتأثير الشهوات والأهواء، والمصالح الإقليمية والعنصرية، التي لا يمكن أن يضبط جماحها «علم ولا فلسفة»[2] وهي، أي العقول، «محدودة الإدراك»[3] لا يمك أن تستقرّ على رؤية، فهذا تاريخ القوانين والأنظمة البشرية، يتبدَّل ويتغيَّر، مع تبدُّل وتغيُّر الزمان، ويضع استقرار العالم أمام المجهول على الدوام.

وأخيراً يرى الشيخ أنَّه، وحتى في حال وجود التوافق، أو ابتكار خيارات آمنة ودائمة، فإنَّها لا تملك قلوب الناس، ولا تقدر على الدخول في مشاعرهم ونسيجهم الروحي والعاطفي. إنَّها لا تملك حالة الدين، أو قداسته، المحفِّزة.

ثانياً: مكوِّنات الدين وإمكاناته

وبعد أن يستعرض التجربة العقلية، من ناحية التطبيق والنظرية على السواء، يبدأ بعرض مكوِّنات الدين وإمكاناته، فيتوقَّف عند ما يسميه «الضمير الديني»[4]، المائز الأساس، بين الدين والعقل، حيث يتحوَّل الإنسان إلى حالة شعورية مرتبطة بخالق الكون، تؤمن برقابته، وحكمته وحسابه، فلا تدخل في ما يفسد الحياة الإنسانية، ولا تتوسَّل الشرّ في

---

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمود شلتوت، المصدر نفسه، ص16.

تأمين مصالحها، على غرار ما يفعله العقل في الحروب والخلافات الدولية. وإذا كان الله سبحانه وتعالى مصدر العلم والحكمة، والعارف بما يصلح الحياة الإنسانية، وما يفسدها، فإنَّ الارتباط به، هو ارتباط بمصدر الهداية الأول، وانتظامٌ في خط الحياة الأقوم.

والدين عندما يحدِّد المصدر الأعلى للهداية، لا يتوخَّى من ذلك، استبعاد العقل من ساحة تشخيص المصالح، لا سيما في المجالات التي تتَّصل بتطوير حياة الإنسان، وتنمية مصادرها، ولا تتعارض مع الرؤية الكونية للدين. فالدعوة إلى العقل، والاكتفاء به كمصدر لفهم الحياة وتشريعها، لا يقابلها دعوة إلى الدين فحسب، بل إلى الدين والعقل معاً[1]، مع الاحتفاظ بالوظيفة الكلِّية للدين، من دون أن يعني ذلك تعارضاً مع المنطق العقلي، أو البديهيات العقلية.

والشيخ شلتوت مع حرصه على مصطلح الدين، بما يعنيه من ارتباط بالخالق، والتزام هدايته، دون تمييز بين الأديان السماوية، إلاَّ أنَّه لا يعتبر الدين بمنآى عن الأساطير والأفكار التي قد تُقلل من مكانته السامية، وتجعله باهتاً أمام منطق العقل، وحقائقه الأوَّلية.

فالفارق «بين الحقيقة الماثلة في الرسالات الإلهية»[2]، وبين «الخيال الذي ينسج به الإنسان حقيقة رداء الدين»[3]، يمكن أن يصل في كثيرٍ من الأحيان إلى ما تتعطَّل معه وظيفة الدين، بل إلى شكلٍ آخر للدين، لا يتطابق مع المواصفات الرئيسة له، لناحية كونه مصدر هداية للبشرية.

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص18.

(3) المصدر نفسه.

وكما أن العقل تعرَّض لأنواع عديدة من الأهواء والمصالح التي أخذت به باتجاه الفساد والشَّر، فإنَّ الدين معرَّضٌ للاحتمال نفسه، وقد تعرَّض بالفعل لموجات من الأعاصير الفكرية التي حرفت مساره، وبالتالي وضعته في المكانة التي لم يعد بمقدوره معها أن يعلب دوره المحوري في توجيه الإنسان وهدايته[1].

ثالثاً: تجربة فهم الدين

من هذه النقطة يُطلق الشيخ شلتوت فكرته المتقدمة حول ضرورة الفهم الأصيل للدين، وتوخِّي الحذر الشديد من إطلاق صفة الدين بصورة نهائية على تجارب علماء الدين، وأنَّ هذه التجارب مهما ارتقت وتقدمت لا تعدو كونها تجارب فكرية، ومحاولات بشرية، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الدين. وإذا كان الشيخ قد اقتصر في مثاله هنا على نماذج من الزهد، أو الابتعاد عن الجماعة، والحياة الانفرادية، فلأنَّ هذا النوع من الفهم السلبي للدين كان سائداً، ومتفشياً في العديد من المناطق الإسلامية، داخل مصر وخارجها. ثم إنَّه ينتهز هذه الفرصة لتحديد المنهج في فهم الإسلام، فيدعو إلى الانطلاق في أية عملية فهم للدين «من مصادره الحقَّة»[2]، المتمثلة بالقرآن الكريم، وما صحَّ من سيرة النبي محمد(ص).

والغاية الأساسية للدين برأي الشيخ لا تتوقف عند العقيدة، بل إنَّ العقيدة لا تشكل سوى مدخل ينصرف بعده المسلم إلى تأدية واجباته في «تزكية النفس، وتطهير القلب، وظهور روح الامتثال والطاعة، واستشعار

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص20.

عظمة الله وإقرار الخير والصلاح في الأرض»[1]، وكلُّها أعمال محمودة في المجتمع البشري، ومألوفة في تاريخ الفكر الإنساني الصافي. فالدين في النهاية لا يختلف عن منطق الفطرة البشرية في سعيها الدائم نحو ما فيه خيرها وصلاحها، والخلاف المستمر مع الكفر والإلحاد يكمن في ترك البشرية مكشوفة أمام تقلُّبات الفكر الوضعي، الذي يضع المستقبل في دائرة المجهول على الدوام. ولم تجرِّب البشرية حالة الاضطراب الدائم في عقيدتها وطريقتها، إلاَّ في العقود التالية للثورة الصناعية، أو ما سُمِّيَ بالحداثة. وأنَّ ذلك لم يكن عاماً وشاملاً في كل الأحوال.

وبرأي الشيخ شلتوت فإنَّ «الحاجة للدين في زمانه أصبحت في مستوى الضرورة، وإن التقدُّم العلمي المادي نجح في غزو الفضاء، ولكنّه لم ينجح في سبر غور الإنسان، وإنَّ أَذى الإنسان لبني جنسه تضاعف مرَّات عديدة بعد هذا التقدُّم، ولا توجد فكرة عقلية برأيه بإمكانها ضبط هذا النزوع نحو الشر في مسار الإنسان الحديث[2].

لقد قدَّم الدين في التاريخ نماذج رائدة في الخير والصلاح، وأعطى أمثلة عديدة على إمكانية تحسين التجربة الإنسانية في الحياة، وإنَّ فترات الجمود والانحراف كانت وبالاً على الدين، قبل أن تكون وبالاً على الإنسانية. ومن غير الموضوعية اعتبار ما يحدث باسم الدين، من انحراف وغموض، وتعقيد، وتبديل، مسؤولية يتحمَّلها الدين، إنَّها حالات انقطاع متفرقة في مسيرة الدين، واعتداءات متكرِّرة على جوهر الدين، لا يتحمَّلها سوى المتسبِّبون فيها، والمستفيدون منها. والدين

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص21.

(2) المصدر نفسه، ص25.

كأي تجربة حضارية، خضع للظروف المؤاتية، وغير المؤاتية، وكما إنَّه من غير الموضوعية رفض العلم، بسبب مجموعة من أخطائه الكبيرة أو الصغيرة، من غير الموضوعية تجاوز الدين، بحجَّة حدوث أخطاء في مسيرته التاريخية. أما الحديث عن ضرورة ضمانة الدين لحقيقته كونه يصدر عن الحقيقة المطلقة، فلا يطال إلا الحقائق المطلقة والثابتة، ولا يتعداها إلى فهم الإنسان أو تطبيقاته العملية[1].

رابعاً: بعض الملاحظات

تأتي مقاربة الشيخ لموضوع الدين والعقل، في إطار اهتمامه ونقده لثنائيات عديدة، برزت في تلك الفترة، ومنها ثنائية العلم والدين، والسياسية والدين، وغير ذلك، ويبدو أنَّ المقاربة قد كرَّست بشكل ضمني أصل الثنائية، من دون الاهتمام بالنتائج المترتِّبة على ذلك.

والسُّؤال المركزي في هذا المجال هل هناك ثنائية حقيقية بين كل من العقل والعلم والسياسة، وبين الدين، وبعبارة أخرى هل ثمَّة مساحات مشتركة، توحي بالتزاحم، أو التعارض، أم أنَّ الأمور لا تعدو كونها، دلالات متفاوتة للمصطلح، وبالتالي غياب الضبط للمصاديق، أو المساحات المختصة به.

لا شك في أنَّ المسلمين لم يُسهموا بالأساس في إيجاد هذه الثنائيات، كما لا شك بأنهم اضطروا للتعامل معها، لا بوصفها معارف أصيلة، بل معارف مضطربة ودخيلة، ومن الواضح أن الشيخ شلتوت قد قدَّم مقاربته بهذا الخصوص تحت وطْأَة الضغوط والإشاعات المتحدِّية

---

(1) المصدر نفسه، ص33.

لأساس الدين، وحاجة الناس إليه، ولم أعثر في مقاربته هذه إلى أية إشارة ربط لهذه الثنائيات بمصادرها في الفكر الغربي، ما يعني أنَّها لم تعُد فكرة معروضة أو مستوردة فقط، بل موجودة في النسيج الثقافي العام للنُّخَب الفكرية.

ويدلُّنا ذلك كلُّه على المأزق الفكري العام، حيث تستغرق الشخصيات الإصلاحية في البلاد المتأخرة في الرد على مقولات البلاد المتقدمة، من دون أن تعتني بالطبيعة المغايرة لهذه المقولات. وهذا ـ على ما يبدو ـ فعل التقدُّم الحضاري الذي يوزِّع وينشر حقيقة التقدُّم على كل بضاعة تصدر عنه، بما فيها البضاعة الفكرية، من دون استحقاقها الفعلي لذلك. لا أدري إذا ما كان الشيخ شلتوت قد التفت إلى أنَّ ما ذكره من عوارض مرَّت على التجربة العقلية في التاريخ الإنساني، لا سيما فيما يتعلق بالأهواء والمصالح والخلاف والاختلاف، وحتى موضوع التقاعُس عن الالتزام بالقوانين الصادرة عنها، مرَّت أيضاً على التجربة الدينية، وقد ذكر بعضها في إطار حديثه عن الفهم الخاطئ للدين، وأما البعض الآخر فالحروب الدينية في التاريخ، وحدَّة الخلافات المذهبية والطائفية لم تكن أقل أثراً من الخلافات بين أرباب التجربة العقلية في التاريخ. إذن إنَّ عوارض التجربتين كانت تتمُّ في المكان نفسه، أي في نطاق العقل والإنسان، ولا مجال للحديث عن الدين بعيداً عن وعي الإنسان الذي هو إحدى وظائف العقل، والشيخ نفسه في مكان آخر يتحدث عن الدين بصفته «لازم عقلي»[1]، أي عمل عقلي، بالدرجة الأولى من هنا تبدو عملية المقاربة على أساس من

(1) شلتوت، المصدر نفسه، ص32.

الثنائية، غير واضحة وملتبسة، وربما كان من الأجدى القول بالعلاقة بين الدين ومناهج المعرفة الحديثة، حيث تنحصر الأمور ببعض نتائج العقل الإنساني، لا بالعقل كله، أو حتى بتخصيص العنوان الديني في المقارنة، وبالتالي الامتناع عن إقحام الدين، بكل مضامينه ومكوِّناته، في معركة جانبية أو محدودة. ولكن التحدِّيات ـ على ما يبدو ـ كانت قاسية، وكان الانتقاد لأي جزء أو جانب في الدين بمثابة انتقاد للدين برمَّته، وهذا أخطر ما تتعرض له أفكار الشعوب الفقيرة المتأخرة، أمام تأثيرات الثقافات، العابرة للدُّول والقارَّات، إذا ما صدرت عن جهات متقدِّمة في المدنية والمعرفة.

لقد كان الشيخ شلتوت يعي تماماً الآثار المدمِّرة على ثقافة التدين، في مصر وخارجها، لا سيما وأنَّ الفهم الضيِّق للدين قد أسهم، هو أيضاً، في إضعاف هذه الثقافة، وقد تخلَّى الكثيرون عن الدين بفعل ذلك، حتى إِذا ما بدأت الأفكار الغربية تنتشر في صفوف الباقين، دخلت هذه الثقافة تجربة قاسية، أثارت قلقاً ملحوظاً في أوساط رجال الدين، ومنهم الشيخ شلتوت.

توقَّف شيخنا عند نماذج عديدة من التديُّن، وأطلق على كل واحدٍ منها صفته الخاصة، فكان «التديُّن الرَّمزي»! «التديُّن الصُّوري»! «التديُّن الصادق»! فإذا كان التديُّن الأول يكتفي بالشهادتين، فإن الثاني يكتفي بالعبادات الشخصية، أما الثالث فهو الالتزام الشامل بكل مبادئ الإسلام وأحكامه. ومن اللافت اعتباره التدين الرمزي أخطر من «إعلان الكفر والإلحاد»[1]، أما خطورة التدين الصُّوري فتبدو في الجمود عند ما وصل

(1) شلتوت، المصدر نفسه، ص33.

إليه الأسلاف، على عظمتهم ودورهم في تاريخ الفكر والفقه الإسلامي. لا أَدري إذا ما كان الشيخ شلتوت يرنو إلى تحويل عموم المسلمين إلى مُتأملين ومُنتجين في مجال الفكر والفقه، ولكن نقده القاسي للذين يحصرون عقائدهم بما قاله الأشعري، وأحكامهم بما قرَّره أبو حنيفة، وتفسيرهم بما دوَّنه الطبري أو القُرطبي، يوحي بأنَّه كان يتجه نحو مجتمع العلم في الإسلام، وأَنَّ المسلمين لا يتديَّنون بالشكل المطلوب، إلاَّ في إطار المجتمع العلمي الذي يمارس كلُّ فرد من أفراده دوره في الحياة العلمية العامة للمجتمع، وبالتالي الأمة[1]، وهذا تعميمٌ غير مسبوق لثقافة الاجتهاد، بوجهيه الجزئي والكلي.

لن نناقش المباني الفقهية لهذا الطرح، ولكنَّه نوعٌ جديد من التشجيع على فهم المصادر الأساسية والإفادة منها، وفي الوقت نفسه تحديدٌ للمسؤولية الجماعية في إنتاج معرفة إسلامية ترتقي إلى هموم العصر، ولا يمنع بالإضافة إلى ذلك، أن يكون الشيخ قد وجد وفرة بالإمكانيات العلمية والذهنية لدى أكثر المسلمين تؤهِّلهم، أكثر من أي وقت مضى، لخوض تجربة الاجتهاد العامة.

---

(1) المصدر نفسه، ص35.

الفصل السابع

الدين والدولة

أولاً: المقاربة العامة

يبدأ الشيخ شلتوت في مقاربته لموضوع الدولة في الإسلام بحصر مصادر المبادئ السياسية في الإسلام، بالقرآن وصحيح السُّنة، على أنَّه بالإمكان الاسترشاد بالتطبيق العملي لهذه المبادئ، في سيرة الرسول(ص)، والخلفاء الراشدين من بعده فقط.

انطلاقاً من هذه القاعدة، يقطع الشيخ شلتوت مع كلِّ التجارب التطبيقية التي شهدها التاريخ الإسلامي، في مجال الحكم والسياسة، لكونها تمَّت «بعد تفرُّق المسلمين»[1]. أما المحاولات النظرية، أو ما يسمى التراث الإسلامي في مجال الفكر السياسي، فهي أيضاً لا تُشكِّل مصادر ثابتة باعتبارها «كُتِبَت بعد التفرُّق»[2]، ويكتفي بإيراد أبرزها، عبر ذكر أسماء لامعة في هذا المجال، كالماوردي، وابن جماعة، والكندي

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص 446.

(2) المصدر نفسه.

والفارابي، وغيرهم، من دون أدنى تعليق على أية فكرة أو مضمون لما حوته هذه الكتب. لا نعرف لماذا هذا التجاوز لكل ما أنتجه العقل السياسي الإسلامي، وهل يكفي القول بتفرُّق المسلمين لعدم الاكتراث بكل ما أنتجته عقولهم، أو أَنجزته تجاربهم، ثم أليس من الواقعية قبول التاريخ واعتباره مساراً واقعياً، يتطلب تنظيراً معقولاً، أم أن عهوداً وقروناً توالت خارج عناوين الوحدة والتوحُّد، يجب أن تُهمَل وتُرفض، وبالتالي تُلغى من التاريخ العملي والفكري الإسلامي؟

على أي حال، بعد أن يُورد الشيخ شلتوت ما أورد من أسماء أعلام في الفكر السياسي الإسلامي، وبعد أن يعتبر أن كثيراً من كتبهم «تستند إلى الأصول الإسلامية العامة»!، يبرِّر عدم الإفادة المباشرة منها بوجود فارق واضح «بينها وبين النظام المثالي الذي تقرِّره مبادئ الإسلام العامة»[1]، ما يعني أن ما سيطرحه هو أعلى مستوى وأنقى مضموناً، من التجارب أو المحاولات السابقة. ويبدو لي، وبناءً على مطالعتي لكثير من أعمال الشيخ شلتوت، وهواجسه التي ترافقه في كثيرٍ من الأحيان، وتحدِّد معظم أهدافه ومناهجه، أنه بهذا التجاوز لا يريد التورُّط بالكثير من المقولات السياسية السابقة، المتعارضة، أو المتصادمة، مع المبادئ السياسية الحديثة، التي توصَّلت إليها تجارب ومحاولات العقل السياسي الغربي. وبما أنَّ الشيخ شلتوت حريصٌ على تجميع المؤيدين لا تفريقهم، وبناءً على قناعته في جدوى الاجتهاد في كل زمان وعصر، أقول لهذه الأسباب وغيرها، اختار الشيخ عرض موضوع الدين والدولة في الإسلام، انطلاقاً من المصادر والتجارب الأولى، متجاوزاً كل ما عداها.

(1) المصدر نفسه.

ولا يبعد أن يكون فهمه للوحدة الإسلامية، وسعيه الحثيث في كل ما من شأنه تعزيزها وتكريسها في المجتمعات والدول الإسلامية، قد حال دون توغُّله في التجارب السابقة، لما فيها من عناصر تفرقة، كما أشرنا سابقاً.

وفي موضوع قيام الدولة الإسلامية، لا يأتي الشيخ بجديد، فتجربة الإسلام الأولى قامت على مبدأ التوحيد، وسياسة إلغاء العصبيات، والدعوات إلى المحبة والرحمة والتعاون والسلام والخير والعدل، ويكفي في صلاح الدولة إصلاح الأفراد، ومن ثم إصلاح المجتمع[1]. ثم إذا كانت التكاليف الإسلامية عامة، للفرد وللجماعة، فإنَّ حقوقهم معروفة، وحقوق الدولة عليهم واضحة، وبذلك لا يعود ثمَّة خطورة من أي نوع من التحكُّم، لأية فئة، باسم الدين.

لكن من الصَّعب اعتبار هذه المقدمات، على أهميتها وقيمتها الكبرى في الماضي والحاضر والمستقبل، كافية لقيام الدول، ولا أدري إذا ما كان طرح الإشكالية في الأساس ـ إشكالية قيام الدولة في الزَّمن المعاصر ـ أمرٌ لا يمكن أن يتم بعيداً عن الشروط الدولية القائمة، أو أن التاريخ قد وصل إلى مرحلة لم يعد ثمَّة فراغات سياسية، تُفضي إلى أوضاع من هذا القبيل. فقد تم تخطيط الخريطة السياسية للعالم، قبل زمن طويل، والدول الناشئة اليوم، لا تنطلق من الصِّفر، فهي إما تتوكأ على صيغة تاريخية بمثابة النواة، أو تلتحق بصيغة أخرى على سبيل الوحدة والاتحاد، أو الاستقلال والانفصال.

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص 449.

ثانياً: مصادر السُّلطة

يشترك الشيخ شلتوت، مع غيره من المفكرين الإسلاميين، في القول بالسلطة المطلقة لله[1] سبحانه وتعالى، وأنَّ الناس في كل مراحل تاريخهم لم يتغيَّروا في كونهم عباداً لله. من هنا فإنَّ القرآن الكريم، والحديث النبوي الصحيح، يعبِّران عن إرادة الله في هذا المجال، لذلك تعتبر العودة إليهما بمثابة العودة إلى مصدر السلطة الحقيقية في هذا الكون، وإذا ما كانت بعض الآيات القرآنية، أو الحديث النبوي، تسمح بالاجتهاد فثمَّة آيات وأحاديث لا مجال فيها لذلك، ما يعني ضرورة الخضوع الكامل، والتسليم الكلِّي بمضامينها.

لا يعطي الشيخ شلتوت النبي سلطة خاصة، فهو يملك من السلطة ما أراد الله له أن يملك، والمسلمون في فهمهم للأحاديث، والسيرة عموماً، إنّما ينطلقون من الحدود التي رسمها المولى عز وجل في هذا المجال. من هنا لا يتوسَّع الشيخ شلتوت في موضوع ولاية الرسول، بل يقصرها على نوعٍ محدد من الأحاديث والأعمال المقصودة في التبليغ، ولا يوافق على اعتبار كل ما ورد عن الرسول، أو قام به، هو أمر تبليغي، فللرسول حاجاته الخاصة، وتجاربه الشخصية، وطريقته في العمل السياسي، وتشخيصاته في مجال القضاء، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تشكل مادة تشريعية مقرَّرة[2].

والحديث عن الخلافة بعد الرسول(ص)، لا يعني أية حقوق للخليفة ترتبط بالحقوق الخاصة بالرسول، لجهة السلطة أو التشريع على

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص 451.
(2) المصدر نفسه، ص514.

السواء. فبعد وفاة الرسول يبدأ نظام جديد، ليس له اتصال بسلطة الرسول(ص)، أو ولايته، فتصبح الأمة، كما سنرى، مصدراً للسلطة بالنيابة عن صاحب السلطة المطلقة، وهو الله سبحانه وتعالى. وكلُّ الأدلَّة التي يسوقها الشيخ شلتوت في هذا المجال لا تعدو كونها عامة، وكأي قضية تشريعية، يسعى الشيخ شلتوت لتطبيق المقاصد الكلِّية، والمبادئ الأساسية، للخروج بالرأي الفقهي المطلوب.

لا شك في أنَّ عبارات من قبيل «السلطة المطلقة» أو «مصدر السلطة» أو «السلطة بالنيابة والوكالة»، كلُّها صيغ جديدة، أو على الأقل تحمل مضامين جديدة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهي متأثِّرة بشكل واضح بالقاموس السياسي الغربي. ولا ريب في أنَّ النجاح الملحوظ للفكر السياسي الغربي، في مجال استقرار السلطة وتداولها، فرض نوعاً من البحث في التراث الإسلامي عن أفكارٍ تُعادل، أو تتقارب، مع الأفكار الرئيسة في النظام السياسي الغربي المعاصر.

وكما هو الحال في العِلم، فإنَّ ثمة قواعد كلِّية في السياسة الإسلامية، غير مطروحة للاجتهاد، ولا يمكن الحديث في الإسلام عن نظرية سياسية كلِّية، انطلاقاً من الاجتهاد والتفكير البحت، ولا بد للباحث في موضوع السياسة الإسلامية من البناء على أنَّ الإنسان هو خليفة الله على الأرض، وبقدر ما يتيح له هذا الدور من عظمة وارتفاع، فإنه يفرض عليه التزاماً كاملاً بالصيغة الإلهية لدور الخلافة البشرية على الأرض[1].

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص 450 و451.

ثالثاً: الإسلام والسياسة

لم يتوغَّل الشيخ شلتوت بعيداً في مجال الفكر السياسي الإسلامي، إلا أنه قدّم مجموعة من المواقف التي جعلت منه واحداً من المسهمين في صياغة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

ففي كتابه «من توجيهات الإسلام» ينطلق الشيخ شلتوت من كون الإسلام يتضمن مقررات خاصة في العبادات والمعاملات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، مُلزمة للمسلمين، ليقول بأن ارتباط الإسلام بالدولة هو «ارتباط القاعدة بالبناء»[1]، على اعتبار أنَّ مضامين الإسلام تشكِّل قاعدة حقيقية لبناء الحياة الإنسانية، حيث تمثِّل الدول إحدى أبرز مؤسساتها التاريخية والمعاصرة. وفي الاتجاه نفسه يرى الشيخ صعوبة في تحديد ما يمكن تسميته «ديناً فقط، أو سياسة فقط، في الإسلام»[2]، بل إنَّه ينفي إمكانية «تصوُّر دولة إسلامية بلا دين»[3]. وفي حال تم عزل الدين الإسلامي عن دوره في التوجيه الاجتماعي والسياسي للمجتمع والدولة، حينذاك لا يعود بالإمكان إطلاق صفة الإسلام على هذا الدين[4].

ولا يعني ما تقدَّم أنَّ الإسلام يملك فرضيات تنظيمية، على غرار الدساتير والقوانين التي أنتجتها عقول الفكر السياسي الحديث

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص447. محمود شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص165.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ومحمود شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص166.

(4) المصدر نفسه.

والمعاصر، وليس من المفروض أن تكون له هذه الفرضيات المتغيِّرة، بحكم الظروف العامة وتطوُّر الوعي الإنساني، بل إنَّ جوهر ما يكفله الإسلام في هذا المجال يتجلّى في أحكامه وحدوده، التي تطال مختلف أوجه الحياة الإنسانية[1]. ودولة الإسلام هي دولة الأخلاق، في أوسع الدلالات الخاصة بمصطلح الأخلاق. وإذا كان القرآن ينطوي على ما يمكن تسميته بالمكوِّنات الدائمة والخالدة لدستور الدولة في الإسلام، فإنَّ التجربة الإسلامية الأولى تقدِّم مصدراً مفيداً في مجال تعيين حدود الدولة الإسلامية، وخلفية بُناها العسكرية، وسياستها الخارجية، القائمة في الأساس على مبدأ السلام[2].

رابعاً: سيادة الأمة ونظام الشورى

رُبما لم يخرج الشيخ شلتوت في هذه الأفكار الأخيرة عن مألوف الخطاب الإسلامي السياسي، الذي أشاعته مواقف جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ووثَّقته مجلتا العروة الوثقى والمنار، لكن ثمَّة ما يمكن وصفه بالأفكار الجريئة في هذا المجال، عَنيتُ بذلك مقولته المتعلقة بمصدر السلطة في الدولة الإسلامية، فقد أقرَّ الشيخ شلتوت بما لا يقبل الجدل بمبدأ سيادة الأمة على نفسها[3]، وذلك بالنيابة عن الله سبحانه وتعالى، وأن هذا الحق للأمة لا يمكنها التخلِّي عنه؛ لأنها بذلك تتخلى عن مسؤوليتها الشرعية التي حمَّلها إياها الإسلام. وإنَّ أية عملية توكيل تُقدِم عليها الأمة في تكليف من تراه مناسباً لمباشرة السلطة عنها ـ فرداً أو

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

جماعةً ـ تبقى مشروطة بالتزام هذا الوكيل «كتاب الله وسنة رسوله وصالح المؤمنين»[1]، ومتى جرى الإخلال بهذا الشرط، ينخلع الوكيل تلقائياً من وكالته، أو تخلعه «الأمة ولو بالقوة»[2].

يجب أن تتم عمليَّة اختيار الوكيل «دون قهر ولا خديعة»[3]، وبنظام محدَّد تقرِّره الأمة قبل ذلك. على أنَّ الأمة تأخذ دورها الواسع في الرقابة، بمجرد مباشرة الوكيل لمهامه، وعلى الوكيل أن يخضع لهذا الدور فيقوم بتقديم كل ما من شأنه تسهيل دور الأمة في الرقابة، كما عليه أن يلتزم بكل الحدود التي تراها الأمة لتصرُّفات الوكيل[4]. ونظام الوكالة هذه لا يسمح للوكيل أن يقوم بأية عملية تعيين باسمه الخاص، فالولاة والقضاة إنَّما يعيِّنهم الوكيل باسم الأمة، وليس باسمه الخاص، وبشروط الأمة لا بشروطه الخاصة، من هنا فإنَّ عملية عزل الوكيل لا تؤدِّي حكماً إلى عزل الولاة والقضاة وغيرهم، لأنهم لا يرتبطون في وجودهم بالوكيل، بل بالأمة التي منحت الجميع الإذن والموافقة على ما هم فيه[5].

وبذلك يكون الشيخ شلتوت قد رفض كلياً مقولة «السلطان ظلُّ الله في الأرض»[6]، معتبراً أن هذا النوع من الأفكار السياسية «لا أصل لها في الإسلام»[7].

---

(1) المصدر نفسه، ص. 451

(2) المصدر نفسه، ومحمود شلتوت وآخرون، الإسلام الصراط المستقيم، ص165.

(3) المصدر نفسه، ص451.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص451.

(6) المصدر نفسه، ص457.

(7) المصدر نفسه.

بالرغم من محدودية الآراء السياسية التي قدمها الشيخ شلتوت، فقد حفر عميقاً في أساس السلطة السياسية في الإسلام، ونراه، بقناعاته هذه، يتلاقى إلى حد ما، مع المقولات الغربية في مجال مصدر السلطة، وحدودها. ومن غير البعيد أن الشيخ كان منفتحاً على هذه المقولات، ومعتقداً في الوقت نفسه، بأن الإسلام يملك من المبادئ والتشريعات، ما يسمح بالتوافق الإجمالي مع ما توصل إليه العقل السياسي في الغرب.

يتوقف الشيخ شلتوت مطوّلاً أمام مبدأ الشورى في النظام السياسي الإسلامي، وهو إذ يعتبره «أساس الحكم الصالح»[1]، «السبيل إلى تبيُّن الحق، ومعرفة الآراء الناضجة»[2]، يرى فيه أحد العناصر «التي تقوم عليها الدولة الإسلامية»[3]. وقد كان لورود آيتين في القرآن الكريم في خصوص الشورى[4]، الأثر القوي في قناعة الشيخ للمُضي بمعاني هذا المبدأ إلى أوسع المجالات المحتملة، مع شرط الإبقاء على هوامش رحبة للاجتهاد في تنظيم آليات تنفيذ هذا المبدأ في الاجتماع السياسي الإسلامي[5].

لذلك يعتقد الشيخ شلتوت بأنَّه على عاتق المسلمين وضع نظام خاص للشورى، في ضوء التطورات العصرية، وتغيُّر الأجيال، ويرفض تماماً الصيغ التي اعتُمدت للشورى في بعض التاريخ الإسلامي، واصفاً

---

(1) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص450.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص450 و451.

(4) ﴿... وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ...﴾ الشورة: 38.
﴿... فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ آل عمران: 159.

(5) . الإسلام عقيدة وشريعة، ص453.

إياها بالصورة الهزلية[1]، التي لم يؤمن أصحابها بالشورى فعلياً. لا يعلِّل الشيخ شلتوت توسُّعه في مبدأ الشورى بالمجال السياسي، ولكنه ـ على ما يبدو ـ ينطلق من مفردة الأمر، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، في فهمه السياسي للنص القرآني.

خامساً: ولاة الأمور وأهل الحلّ

ويبقى موضوع الشورى في فكر الشيخ شلتوت غائماً إلى حين التعرف على مفهوم أُولي الأمر لديه. ذلك أن هؤلاء هم المعنيون حصراً بالشورى وتطبيقاتها العملية.

وفي وصفه لهم يحدِّد ثلاثة شروط لأولياء أمور المسلمين[2] : 1 ـ نضج الآراء 2 ـ عظيم الآثار 3 ـ طول الخبرة والمران. وفي مكان آخر ينفي إعتبار الفقاهة، أو الاجتهاد، شرطاً حصرياً لولاية الأمر في الإسلام[3]. وبذلك يكون الشيخ شلتوت قد ربط بين نوع الأمر وشرط الولاية فيه، فإذا كان من قبيل الأمور الاقتصادية فشرطه في الاقتصاد، وإذا كان من قبيل الأمور السياسية فشرطه في السياسة، لذلك يقول إنَّ الفقهاء الذين «لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب»[4] لا يمكن أن يكونوا ولاةً لأمور الأمة في الشؤون العامة، فحسبهم أن يكونوا ولاةً في الأمور التي يعرفونها، ويختصون بها[5]. وفي أي حال تنحصر مساحة

---

(1) المصدر نفسه، ص453.

(2) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص455.

(3) المصدر نفسه، ص456.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

إبداء الرأي عند ولاة الأمور في ما يحدِّده الإسلام لهم، ويشترطه عليهم من العقائد والعبادات والمعاملات[1].

لا يبدو أن الشيخ شلتوت يؤمن بآليات انتخاب ولاة الأمور على الطريقة الديمقراطية في الترشُّح والاقتراع، وعلى الرغم من أنه لم يصرِّح بذلك، في الكتب التي اطَّلعنا عليها، إلا أننا نستوحي ذلك من خلال بعض النماذج التي يهاجمها أو يرفضها من ولاة الأمور. فهو يرفض على سبيل المثال مبدأ الشورى «بكثرة العدد»[2]، كما يرفض وصول «الفرد المُفسد»[3] إلى ولاية الأمر، وكذلك غير العاقل. ما يعني ضرورة تحلِّي المرشح لولاية الأمر بالمواصفات الثلاث المذكورة أعلاه، وبالتالي عدم قبول المواطنين العاديين، واقتصار ذلك على النُّخبة في المجتمع.

ويعرِّف الشيخ شلتوت جماعة أهل الحلِّ والعقد، بكونها من أهل العلم والرأي والخبرة، على أن تشمل أهليَّتها هذه «كلَّ نواحي النشاط الحيوي بالأمة»[4]، وبذلك لا يظهر أن هذه المجموعة تنتخب من قبل الأمة، مع العلم بأنها «لسانها المعبر عن رضاها وسخطها»[5]، ويمكن القول بأنها تُشبه، ببعض الوجوه، المجالس التشريعية في عصرنا الحاضر. من حق أهل الحَلِّ والعقْد ترشيح واحدٍ منها للخلافة، لكن للأمة الرأي الحاسم في قبول هذا الترشيح أو رفضه.

ولا فارق بين ولاة الأمور، وأهل الحَلِّ والعقْد، في الأساس،

---

(1) المصدر نفسه، ص454.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص459.

(5) المصدر نفسه.

لكون الجميع يمتلكون مواصفات شخصية تؤهِّلهم لتسلُّم المناصب الكبرى في الدولة، لكن بينما أهل الحَلِّ والعقْد لا يقومون بمهمات فعلية، ويقتصر دورهم على التمثيل العام للأمة، فإنَّ ولاة الأمور يتحمَّلون مسؤولية محددة في النظام التنفيذي للدولة.

ثمَّة مهمَّة توكل لأهل الحل والعقد تتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يرى الشيخ شلتوت مسؤوليتها في هذا المجال «أكبر وأخطر»[1] من مسؤولية الحاكم نفسه، لكن من غير تحديد لصلاحيتها، وشروط تدخُّلها.

في نهاية بحثه، وهو البحث الوحيد الذي عثرت عليه في أعمال الشيخ شلتوت في هذا المجال، يخلص إلى أن المبادئ الإسلامية في الحكم ثمانية، وهي على الشكل التالي:

1 ـ السيادة لله وحده وللشعب المستخْلَف من الله.

2 ـ الحكم لله وحده وللشعب بالنيابة عن الله.

3 ـ الحاكم وكيل للأمة.

4 ـ الشورى أساس الحكم.

5 ـ التضامن الاجتماعي بين المسلمين.

6 ـ الرقابة الشعبية حق للأمة.

7 ـ عزل الخليفة بيد الأمة.

8 ـ أهل الحل والعقد.

---

(1) المصدر نفسه، ص450.

سادساً: بعض الملاحظات

وإذا تأمَّلنا في هذه المبادئ يمكن الاستنتاج بأنَّ ثمَّة ثلاثة أطراف تتحمَّل مسؤولية في الدولة: الحاكم، وأهل الحل والعقد، والشعب. وليس الشورى، أو التضامن الاجتماعي، أو الرقابة، أو القُدرة على عزل الخليفة، إلا أنماط في السياسة العامة للدولة. والسلطة تقوم فعلياً بيد الحاكم الذي يُعتبر الشخص الوحيد الخاضع لنظام الانتخاب، المعمول به في العصر الحاضر[1]. يتحدث الشيخ شلتوت عن ضرورة إبداء الأمة رأيها في الخليفة «دون ضغط أو قهر»[2]، وأن يشمل هذا الحق كلَّ فرد من أفراد الأمة، وأن لا يتعرض بسبب رأيه إلى أي نوع من الضرر الشخصي.

وفي أي حال، لا بد من الإشارة إلى أنَّ الشيخ شلتوت يقدِّم رأيه في سياق تثقيف الأمة، أكثر من سعيه لتنظيم الدولة، ولا توجد لدينا معطيات تفيد بأنه كان معنياً بوضع شيء من هذا القبيل، بطلب خاص من أية جهة. لكن بالإمكان القول بأن ما حدث في مصر، بعد ثورة 1952م، لم يكن بعيداً عن هذه المبادئ التي يطرحها الشيخ شلتوت، ما يعني وجود صلة ما تربط بين تفكير الشيخ والنظام السياسي الراهن. وإذا كان هذا البحث مسبوقاً بمقال يتعلَّق بيوم إقرار الدستور في مصر[3]، وسالكاً في السياق نفسه، فلا يبعد أن يكون مبادرة خاصة من قبل الشيخ، لدعم النظام القائم، وتكريس بعض مبادئه بصورة شرعية.

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص459.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص441.

ذلك أنَّ التعاون بين شيخ الأزهر والرئيس المصري كان في مستوى هذا النوع من المبادرات.

يمكن القول إذن، إنَّ الشيخ شلتوت قدَّم إضاءَات عديدة في مجال الدين والدولة، بعضها قديم لا يزال على حاله، والبعض الآخر ينطوي على مقاربات جدِّية وجديدة، إلا أنَّه في معظم مقولاته لم يخرج عن الطابع العام، أو المبادئ العامة. ويستطيع الباحث أن يجد علاقة ما بين آرائه الجديدة، والتفكير السياسي الغربي، لا سيما في موضوع انتخاب الحاكم. كما يستطيع أن يجد علاقة أخرى مع التراث الإسلامي في الفكر السياسي، لا سيما في موضوع أهل الحلّ والعقد، لكن الشيخ لم يُظهر ذلك بشكل واضح، وبدا وكأنه يقوم بمقاربات خاصة، انطلاقاً من المصادر الرئيسية للتشريع فقط.

وأخيراً، لم يطرح الشيخ شلتوت موضوع الخلافة الإسلامية، وإمكانية العودة إلى نظامها السابق، كما لم يميِّز الخلافة العثمانية عن أيَّة خلافة إسلامية قامت في التاريخ، وبدا متجنِّباً الخوض في قبول أو رفض أية صيغة للسلطة الإسلامية بعد العهد الراشدي، لكنه، وانطلاقاً من وحدة الأمة الإسلامية، يرى ضرورة قيام «الدولة الإسلامية الكبرى»[1]، وليس الخلافة الإسلامية، وأنَّ تجارب الاستقلال في الأقطار الإسلامية، يجب أن لا تكون في غير هذا الاتجاه.

(1) المصدر نفسه، ص451.

الفصل الثامن

القضيَّة السياسية

لا نعرف إذا كانت آراء الشيخ النظرية تنطبق تماماً على تجربته السياسية العامة، فترة تسلُّمه مشيخة الأزهر، كما لا نعرف مدى تجسُّد آرائه الخاصة بولي الأمر بشخص الرئيس جمال عبد الناصر، الذي أعطاه الشيخ كل ثقته وتأييده، بل من الصعب الحُكم على تجربة ثورة 1952م، إذا ما كانت منسجمة تماماً مع ما رآه الشيخ في موضوع سيادة الأمة على نفسها، أو مبدأ الشورى، وولاة الأمور، وغير ذلك، مما تعرَّض له الشيخ في موضوع الدين والدولة في الإسلام. لسنا هنا في صدد محاكمة الشيخ على ضوء آرائه السياسية، لكن من غير المناسب تجاهل هذه التجربة الأخيرة في حياة الشيخ، والتي ملأت حياته، حركة ونشاطاً، آراءً ومواقف، وبصورة مكثَّفة، بالرغم من تدهور صحته الملحوظ في السنوات الأخيرة من عمره.

من اللاّفت في حياة الشيخ شلتوت تجنُّبه الخوض في المعترك السياسي المباشر والمحدود، في معظم سنوات حياته، قبل قيادته للجامع الأزهر. فالمادة التي دوَّنها في كتبه تقتصر على المواقف السياسية العامة ذات الطابع الوطني والإسلامي فقط. والمعطيات الواردة

عنه، والتي تمكَّنا من الاطلاع عليها، لا تُفيد بأنَّ الشيخ كان على اتصال بأحد الأحزاب السياسية، أو أنَّه كان يملك رؤية سياسية ما، أو مشروعاً سياسياً يسعى لتحقيقه. فالغالب على سيرته هو الانصراف للعلوم الدينية، تفسيراً وفقهاً، مع عناية ملحوظة في مجال التقريب بين المذاهب، كما أشرنا سابقاً. والجهود الإصلاحية والنهضوية الخاصة به، كانت من نوع الاهتمامات العلمية الدينية التي اشتهر بها الشيخ، وذاع صيته في مصر والعالم عبرها.

ولا نبالغ إذا قلنا بأنَّ الانضباط السياسي في سيرة الشيخ، قبل مشيخة الأزهر، إنما يعبِّر عن طبيعة شخصيته، الغارقة في العلوم الدينية، وما يصلحها، ويقوم بها، أكثر من تعبيره عن غياب الفرصة الفعلية في خوض العمل السياسي، من أوسع أبوابه.

أولاً: الاستعمار والاستقلال

إذن يمكن القول إنَّ تجربة الشيخ شلتوت السياسية، وتعاونه الوثيق مع السلطة السياسية، لا سيما الرئيس جمال عبد الناصر، تُشكل بذاتها مرحلة جديدة في حياة الشيخ، من دون أن يعني ذلك ابتعاداً كلياً للشيخ، عن مرحلته، أو همومه السابقة. نعم بالإمكان القول بأن مواقفه من الاستعمار، أو سعيه الحثيث للاستقلال، هي أبرز ما حفل به نشاطه السياسي المباشر، قبل هذه الفترة.

فقد هاجم مراراً المستعمرين الذين سلبوا المسلمين الحكم والسلطان، «منعوهم شعائر دينهم والحرِّية في أموالهم»[1]، ولم يتردَّد

(1) محمود شلتوت: الفتاوى، دار الشروق، بيروت، ص374.

في مهاجمة عملاء الاستعمار من المسلمين، الذي ظنوا أنهم بذلك يحصلون على عزَّتهم، طالباً منهم المبادرة إلى خلع «أنفسهم من تأييد المستعمرين ويهاجروا بقلوبهم وجهودهم إلى إخوانهم الوطنيين»[1].

لم يتوان الشيخ كذلك عن وصف الاستعمار بأقسى أشكال الذنوب الإنسانية، فقد اعتبره «صنو الشرك»[2]، وهي المعصية الكبرى في الإسلام، حيث لا مجال للتوبة أو العفو الإلهي، معلِّلاً وصفه هذا بأنَّ الشرك والاستعمار يتوحَّدان في مهمة الطغيان، والفساد في الأرض، والقضاء على الفطرة، واستقرار العيش[3]. وإنَّ مكافحة الاستعمار لا تقل أهمية عن مكافحة الشرك[4]، وهكذا يبدو الشيخ مستثمراً لثقافته القرآنية في خطابه السياسي، وإذا كان الاستعمار لا يعبأ بتهمة الشرك، ولا يعنيه أمر المشركين، فإنَّ المسلمين في العالم وعموم أهل التوحيد، يدركون جيداً فداحة هذا النعت، وتناقضه مع جوهر الإيمان، وأصول الديانات السماوية.

وفي مكان آخر يهاجم المتخاذلين، والموالين للأعداء، الذين قدَّموا المعونات الفكرية والمادية لأعداء الأمة، محرِّماً على هؤلاء أعمالهم التي تشكل خطراً على حاضر المسلمين، ومستقبلهم[5].

من هنا، كان تقديره لاستقلال مصر، عالياً ومطلقاً، مُبدياً العديد

(1) المصدر نفسه.
(2) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص220.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص221.
(5) محمود شلتوت: الفتاوى، دار الشروق، بيروت، ص374.

من مظاهر الإحساس الوطني ببلاده، بعد أن تطهَّرت أرضها من الاستعمار، وغدت تملك شؤونها كلها، حيث «صار العقل المصري والإدارة المصرية، هما وحدهما، مصدر التفكير والتنظيم والعمل»[1]. لقد عادت مصر إلى أصالتها، في السلطة والقانون، والجيش، والعلاقات الدولية، ولم يعد بمقدور قوة أخرى أن ترغمها على فعل أي شيء. واستيقظ الضمير المصري «الحي الممتلئ بالإحساس العربي والإسلامي»[2]، وإذ كان الاستعمار صِنْو الشرك، فلا شك بأن الاستقلال صِنْو الإيمان، بهذه الطريقة كان الشيخ ينظر إلى الأمور السياسية العامة.

ثانياً: إسرائيل والشيوعية:

بعد رحيل الاستعمار عن مصر، وعن كثير من البلدان العربية، لم يجد الشيخ شلتوت عدواً آخر في حجم المستعمر، وأخطر شأناً، من إسرائيل، بل لم ير في إسرائيل إلا شكلاً جديداً من أشكال الاستعمار، الذي بدأت جيوشه بالتخلِّي التدريجي عن دورها السابق، لمصلحة دورها الجديد.

ففي تصريح له لإحدى الصحف المصرية يقول الشيخ إن الفلسطينيين «أُخرجوا من أرضهم بغياً وعدواناً بغير حق»[3]، نتيجة دسائس الاستعمار»[4]، مفترضاً أنَّ العرب واليهود ليسوا أعداءً في الأصل، وأنَّ بإمكانهم أن يتعايشوا، ويتعاونوا «أخوة متحابين كما كانوا

---

(1) المصدر نفسه، ص222.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمود شلتوت، مجلة الأزهر، مجلد رقم 30، سنة 1959 ص1062.

(4) المصدر نفسه.

يعيشوا قبلاً»[1]. وفي حديث آخر لجريدة إيطالية من العام نفسه، يكرِّر الموقف نفسه، بأنه «لو ترك الاستعمار العرب واليهود لعاشوا في تآلف وتعاون»[2]. رُبما لم يكن الشيخ شلتوت يجد مصلحة في القول بأن إسرائيل هي فعل صهيوني بالدرجة الأولى، وأن الاستعمار الأوروبي لم يشكل سوى غطاءً دولياً لهذا الفعل، ذلك أن هذا النوع من المواقف لا يُسهم في إضعاف الفعل الصهيوني، بقدر انشغاله بغطائه الدولي، على أهميته وخطورته.

وفي أي حال، لا يتردَّد الشيخ شلتوت بإطلاق العنان للسانه وقلمه في وصف اليهود، بكل ما حواه القرآن لهم من مفردات، تجعلهم من أسوأ الأمم في التاريخ. ففي أجواء العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956م، وفي إطار التعبئة والجهاد، ينادي الشيخ المسلمين والعرب، فيعلن لهم، بأن خصومهم اليوم، هم حفدة الخائنين في التاريخ، أي اليهود، وأن أخلاق الحفدة وكيدهم وإفسادهم هي أخلاق الأجداد نفسها. ويطلب منهم إجراء عملية تأديب تاريخية ليهود العصر، على شاكلة العملية التي تمَّت لهم في تاريخ البعثة النبوية، على أيدي الرسول والمسلمين الأوائل. فبالرغم من استجابة المصريين والعرب لدعوة السلم الأخيرة، بحكم الإيمان، إلا أنَّ اليهود سرعان ما نكثوا وبغوا. . . «فدونكم ورقابهم طهَّروا أرض الله من رجسهم»، ويختم نداءَه بأن بيت المقدس لا يقلُّ قداسة وحُرمة عن بيت الحرام، داعياً لحماية تراثهم التليد[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ملحق الجزء الرابع من دون ترقيم لصفحات.

(3) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص248.

وفي مكان آخر، يذكر الشيخ شلتوت بأنَّ يهود اليوم أسوأ من أسلافهم، وقد ابتلي المسلمون بهم، طالباً أن لا يمد المسلمون أيديهم لهم، بأي شكل من الأشكال، محذِّراً من الاعتراف بإسرائيل، أو تقديم أي شيء لها، من شأنه تثبيت وجودها في أراضي الفلسطنيين[1].

ومع الاستعمار وإسرائيل، اهتم الشيخ شلتوت بمواجهة الشيوعية، التي تغلغلت في مختلف مناطق العالم الإسلامي في تلك الفترة، لا سيما في العراق، حيث تمكنت من الوصول إلى السلطة. وبعد أن يفنّد ما جاء من أفكار برَّاقة تحت عنوان الاشتراكية، يرى بأن ما يمكن أن يقال عن خير في هذا الاتجاه السياسي موجودٌ في الإسلام، وبتوازنٍ يدحض التطرُّف الذي تنطوي عليه الكثير من الأفكار الاشتراكية، ولا سيما في قوانين المُلكِيَّة العامة والخاصة، متوقعاً الخروج الحتمي للشيوعية من العراق.

ثالثاً: القومية العربية

إنَّ التدقيق في مسيرة الشيخ شلتوت، العامة والخاصة، لا يفيد بوجود اتجاه عروبي أصيل لديه، من دون أن يعني ذلك مناهضة للعروبة أو العروبيين. فبحكم تجربته العلمية الإسلامية، كان ينظر إلى القضايا العامة من الزاوية الإسلامية، ولا شك بأنها كانت تكفيه وتجعله منسجماً مع هويته ودوره الإسلامي الكبير.

لكن مع ظهور الرئيس جمال عبد الناصر، وانتشار آرائه في العروبة والقومية العربية، وبعد تراكم الأحداث التي أثارت الإحساس القومي،

---

(1) محمود شلتوت، مجلة الأزهر، مجلد رقم 32، سنة 19860، ص256 و296.

وأرفدته بالكثير من المعطيات المتناغمة مع شعاراته وطروحاته، لا سيما في ما يتعلق بمواجهة الاستعمار، ومحاربة الصهيونية في فلسطين. وبعد تسلُّمه مشيخة الأزهر، واطِّلاعه المباشر على ما يجول في خواطر الزعيم القومي عبد الناصر، لا سيما ما يتوافق منها مع مبادئ الإسلام، مثل قضايا التحرير والاستقلال ومواجهة الغاصبين، أقول بعد هذه المقدمات، أفترضُ أنَّ الشيخ وجد نفسه في وسط التيار القومي، ولم يرَ بُدّاً من الانخراط فيه، ودعمه، على الأقل في قضاياه الوطنية والإسلامية التي شكَّلت معظم برامجه وأهدافه، وهي لا تتعارض مع أفكار الشيخ الإسلامية حتماً. وهكذا بدأ الشيخ في تبنِّي الشعارات القومية، فضلاً عن المصطلح ذاته، لكن بالطريقة التي تنسجم مع قناعاته وتفكيره.

لقد اطَّلعتُ على معظم نصوص الشيخ شلتوت، وحاولت أن أتلمَّس مستوى تحسُّسه القومي، فلم أجد مُفردة له تعكس هذا التحسس كما وجدت ذلك في مصطلح «الشخصية» الذي يبدو أنَّه حصيلة معاناة، وتألُّق فكري لغوي خاص.

ففي إحدى مقالاته الموثقة في كتابه «من توجهات الإسلام»! يطلب الشيخ من المسلمين العودة إلى شخصيتهم السماوية التي كان بها خيرهم وفلاحهم، وسيكون بها ائتلافهم وسلطانهم وكلمتهم وعزّتهم[1]. وفي مكان آخر، يعبِّر عن سروره بأن يُعرف الناس بأنَّ «لكل أمة وجماعة طابعاً خاصاً به يُصلح شأنها، ترسمه لها قوميتها الخاصة»[2]، التي تتشكل من دينها ولغتها وتقاليدها، فتدرك حينئذ أن صلاح شؤونها

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص51.

(2) المصدر نفسه، ص87.

الاجتماعية «لا بد أن يكون بإيحاء القومية الخاصة لذلك المجتمع»[1]، لما في ذلك من بُنى ذاتية تتفاعل بطريقة خاصة، «أن إيحاء القوميات المختلفة بطرق الإصلاح الاجتماعي، لا يمكن أن يكون واحداً في جميع المجتمعات»[2]. هذه هي العبارات الوحيدة التي عثرت عليها للشيخ شلتوت، وبهذا المستوى من الصراحة، في المسألة القومية، ونظرته الخاصة لها، وبالرغم من وضوحها وعمقها، إلا أنَّها لا تنفكُّ عن الدين، بل إنَّ قيمتها الحقيقية مقرونة عنده بالتدين الفعلي، فقد ختم نصه القومي هذا بمقارنة عامة بين القومية المتديِّنة، وباقي القوميات في العالم، مستنتجاً ميزة التدين للقومية العربية، التي تحدِّد بشكل حاسم طريقة إصلاح هذه القومية، وغيرها من القوميات المتديِّنة في العالم[3].

ثم لا يلبث الشيخ أن يعود لفهمه الخاص للقومية المنسجم مع قناعاته الدينية. فاللغة العربية، وهي أبرز مكوِّن للفكرة القومية، هي «لغة التَّنزيل ووسيلة البيان للرسول»[4]، ومن أجل ذلك ترك الكثيرون لغاتهم الأصلية، واعتمدوا العربية لهم ولأبنائهم. والثقافة العربية هي ثقافة الإسلام، «امتزجتا كل الامتزاج وأصبحتا لا انفكاك لأحدهما عن الآخر»[5] والتيار العروبي، في هذا الزمن، انطلق في «عمل مُتصل لتحقيق معاني البرِّ والخير للعرب والإنسانية»[6]، فأهدافه تتجاوز العرب

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) محمود شلتوت، مجلة الأزهر، مجلد رقم 33 سنة 1961، ص655.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، ص656.

إلى الإنسانية. ثم إنَّ العربية المطروحة لا ترتبط بجو طبيعي خاص، ولا إقليم جغرافي معيَّن، ولا حتى عرق نسبي مستقل، إنما هي «عربية الشخصية المعنوية التي تتكون ملامحها من طبيعة الشعور والضمير والتفكير»[1]. لا أدري إذا كان روَّاد القومية العربية يوافقون الشيخ على هذا التجريد لمضمون القومية العربية السائدة في زمانه، لكن لا يظهر أن أحداً كان منزعجاً من هذا الفهم الخاص للقومية العربية، إذا ما كان ضرورياً لانخراط شيخ الأزهر في هذا التيار، وتحوُّله إلى إحدى روافده الكبرى في تلك الفترة.

ثم إنَّ القومية العربية تقدم «رائدها البصير وقائدها الملهم الرئيس جمال عبد الناصر»[2] وهل ثمة خلاف على تألُّق هذا الرجل بين المصريين والعرب، نتيجة تحسُّسه لقضايا المصريين والعرب، وسعيه الدؤوب لتحسين وتطوير أوضاعهم.

وأخيراً، ما هي رسالة القومية العربية، أليست الوقوف «وراء كل دولة ضعيفة»[3]، لنصرتها وشدِّ أزرها وحمايتها، أليست السعي لتطوير البُنى العامة للدولة، وإقامة «الاقتصاد العربي على دعائم قوية»[4]، ثم ألا تبغي هذه القومية وقف «نشاط التسلح الذي تتسابق في ميادينه دول «دأبها الاعتداء»[5].

---

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه.

إذا كانت تِلْكُم القومية العربية، كما يفهمها الشيخ شلتوت، فليس من مانعٍ من الانخراط فيها، وبالتالي تحويل الأزهر إلى مركز يقوم على خدمة الشخصية العربية، بل أن يتسلَّم «أمانة الاحتفاظ بالقومية العربية»[1]، على حد تعبيره. ثم إنَّه من مقتضى الوفاء للتيار العروبي، ورئيسه تحديداً، أن تُرَد تحيته في دعم الأزهر، وإقرار إصلاحاته النوعية، بأحسَنَ منها، وبالتالي دعوة كل المعنيين بالجامع الأزهر، أساتذة، وشيوخ، ومدرسين وطلاب، لدعم الميثاق الوطني الذي اقترحه الرئيس المصري للجمهورية العربية المتحدة، فيحتشد عشرات الألوف من الأزهريين سنة 1962م لإعطاء كلمة «نعم» للرئيس، وميثاقه معاً[2]. وهكذا يغدو الأزهر معنياً بصورة مباشرة بالحياة السياسية، مع حرصٍ واضح على الاحتفاظ بالسمة الدينية العامة التي تطبع أنشطته في هذا المجال. وقد تعمَّد الشيخ شلتوت ذلك عندما أشار في كلمته أمام المُحتشدين، بأنَّ الأزهريين ينظرون إلى المشروعات التنظيمية لأمتهم «بقدر ما بينها وبين مبادئ الإسلام من ارتباط أكيد»[3]. من دون أن ينسى الإيعاز للمؤتمرين باقتراح تضمين هذا الميثاق عبارة واضحة تشير بأنَّ الدستور الذي سينبثق عن ميثاق الجمهورية العربية المتحدة سيكون «على أُسس الإسلام ومبادئه، معلناً صراحة بأن دينها الرَّسمي هو الإسلام»[4]، وهذا ما سيتحقَّق فعلاً.

لقد دعم الشيخ شلتوت مشروع الوحدة بين مصر وسوريا إلى أبعد

---

(1) المصدر نفسه، ص657.

(2) مجلة الأزهر، مجلد رقم 34، سنة 1962، 132.

(3) المصدر نفسه، ص133.

(4) المصدر نفسه، ص134.

الحدود، معتبراً قيامها أمراً طبيعياً، وليس «مصنوعاً ولا أمراً مدفوعاً إليه»[1]، متهماً كل «خارج عليها يكون خارجاً على مقوِّمات الجماعة الفاضلة»[2]، وأن الإسلام هو دين الوحدة والتماسك بين المسلمين. وحتى يبقى الطابع العام لخطابه منسجماً مع دوره الديني، لا ينفكُّ الشيخ شلتوت عن مناداة الرئيس عبد الناصر «بالشاب المُؤمن»! أو «الرجل المؤمن»[3]، في معظم مراسلاته له، أو إشاراته العامة لشخصه.

(1) رسالة من الشيخ محمود شلتوت، شيخ الجامع الأزهر، إلى الرئيس جمال عبد الناصر، مجلة الأهر، المجلد رقم 33، سنة 1961، ص632.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمود شلتوت: مجلة الأزهر، المجلد رقم 31، سنة 1959، ص633.

الفصل التاسع

القضيَّة الاجتماعية

أولاً: فسلفة الاجتماع الإسلامي

لقد تعرَّض الشيخ محمود شلتوت لمعظم القضايا العلمية والفكرية المطروحة في زمانه، إلا أنَّ ذلك لم يجعل منه شخصية علمية، أو فكرية مُتجردة. وبالرغم من توغُّله البعيد في البحث والتجريد النظري، وإنتاجه الملحوظ في هذا المجال، إلاَّ أنَّه حافظ على مساحة غير محدودة من السعي والتوجْيه العملي، بل إنَّ هذا الجانب من شخصيته يشكل المصدر الرئيس، في ذيوع صيته، وشهرته الواسعة، في العالمين العربي والإسلامي.

والشيخ شلتوت كسائر علماء الدين العاملين في التاريخ، انفتح على هموم العصر، ومشاكل الزمان، وانخرط في ديناميات المجتمع، وفطِنَ إلى مزاجياته، وعناصر جذبه واستقطابه. وكان بحكم دوره الشرعي حريصاً على إثارة كل فكرة أو رأي من شأنه تنقية الوعي الشعبي من الشوائب، أو إغنائه بالمفاهيم والآراء الإسلامية المتجدِّدة.

وقد ساعده على ذلك ما عُرِف عنه من طلاقة اللسان، وجَهْوريَّة

الصَّوت، وكثيراً ما استخدم الإذاعة، الوسيلة الجديدة حينذاك للتواصل مع عامة الناس، حيث كان يعرض توجيهاته الحيَّة، ممزوجة بنغماته الأبوية، ومرطَّبة بعاطفته التي لطالما انتظرها المستمعون في مصر وخارجها.

تحدَّث الشيخ شلتوت عن «الشخصية الاجتماعية»[1] للمسلمين، وأنَّها واحدة من أبرز خصائص الإسلام العامة، مقارنةً بغيره من الأديان السماوية، أو التيارات الفكرية الرائجة في زمانه. ذلك أنَّ معظم مبادئ الإسلام وقيمه، إنما تصدر عن المنحى الاجتماعي الخاص به بالتحديد[2].

فالحديث عن العدل والمساواة خارج المنظومة الاجتماعية، حديث لا معنى له، والتشجيع على التعاون والتواصي بالحق والصبر، بعيداً عن العلاقات الاجتماعية، تشجيعٌ في الفراغ. والمنحى الاجتماعي يبدأ بالأسرة، ويمر ببيئة السكن والعمل، ولا ينتهي بالمجتمع الوطني، بل يمتد إلى المجتمع الإنساني بكل تقاطعاته ومشتركاته، من دون أن يعني ذلك هيمنة للجماعة على الفرد، أو إلغاء لمسؤولية الفرد، بعيداً عن الجماعة[3].

والشيخ شلتوت يستنتج من الخطاب الإلهي للجماعة أو المسؤولية الجماعية، التي يتعيَّن على الجميع النظر إليها من هذه الزاوية، وذلك بغية تكريس الوحدة الاجتماعية، وتعزيز أواصر الارتباط الداخلي، فيما

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص84.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

بين أفرادها، بل إنَّ في الخطاب الإلهي للجماعة اشتراطٌ ضمني يربط بين تحقيق الاجتماع وتطبيق الإسلام. فإذا كان الإسلام دين التقدُّم والتطوُّر في أحوال الإنسان، كما أراده الله سبحانه وتعالى، فإنَّ انتقاله من الفردية والإِنفراد، إلى الجماعة والاجتماع، مقدِّمة ضرورية، لانخراطه في الكثير من المبادئ والأحكام الإسلامية.

إنَّ أوَّل ما يطرحه الشيخ شلتوت في مجال تحقيق الاجتماع الإنساني عموماً، والاجتماع الإسلامي على وجه الخصوص، يكمن في دعوته للإقلاع عن الحياة الروحية المتمثلة بالاعتكاف والتبتُّل الدائمين، وفي الوقت نفسه عدم الانغماس بالحياة المادية التي لا تقيم وزناً للآخر، إلا بمقدار تلبيته للحاجات المادية والغرائزية[1]. فالانطواء على الذات مرفوضٌ بالوجهين معاً، الوجه الروحي والوجه المادي.

لقد هاجم الشيخ بعنف أولئك الذين تمادوا في تحقير الدنيا، أو مارسوا الزهد المطلق، وقد رموا بثقلهم على الآخرين، فغدوا «عالة على المجتمع»[2] يمتصُّون خيراته، ويمتنعون عن تقديم أي شيء من شأنه النهوض به. وإذا ما حاول وصف وضعيتهم في البناء العام للمجتمع، فلم يجدهم سوى «لبنات هزيلة»[3] في عمارته، لا يلبثون حتى يتسبَّبوا بإِنهياره وتفكُّكه[4]. من هنا لا يستطيع الإنسان أن يعزل سلوكه عن تداعياته الاجتماعية، سلباً وإيجابياً.

---

(1) المصدر نفسه، ص81.
(2) المصدر نفسه، ص101.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

والكلام نفسه مع الفئة الطاغية، التي غرقت في الفردية المادية، كما انعزلت الفئة الأولى في الفردية الروحية، فالتكالب على المال، والتزاحم على الأملاك، والتقاتل على المصالح المادية الفردية، وجه آخر للتصدُّع في المجتمع، وممارسة أخرى في تفكيكه وانهياره[1]. والخطر يبقى في متناول المصلحين والمقوِّمين، ما دام محصوراً في الفرد وشؤونه الخاصة، حتى إذا ما انتشر في المجتمع، وشاع بين أفراده لم يعد ثمَّة فرصة للمعالجة، ولم يعد ثمَّة إمكانية للاستدراك.

فالمجتمع يملك من الدينامية الذاتية، والتفاعلات البنيوية، ما يحوِّل أي ظاهرة فيه إلى مستوى من القوَّة والاندفاع، تتجاوز كل أشكال المقاومة الفردية، إلاَّ إذا استطاعت أنْ تتحوَّل إلى طاقة اجتماعية مماثلة في ديناميتها وتفاعلاتها. والتجارب تؤكِّد توالي الانهيارات الاجتماعية، بما تحمل من ثقافة وعقائد، قبل أوقات طويلة من استئناف مرحلة جديدة من الحياة الاجتماعية، إذا قُدِّر لها ذلك.

والخير لا يمكن أن يكون خيراً للذات، في ما هو شرٌّ، أو عدمٌ، بالنسبة للآخر. إنَّ تكوين الإنسان في الأساس مخططٌ للتكامل مع الآخر، وإذا كانت الحاجات الفردية يتم إشباعها بصورة فردية، فإنَّ تيسير الحياة الإنسانية، وتطويرها، لا يمكن أن يتم إلا بصورة اجتماعية. وعندما يتحدث الشيخ شلتوت عن الاجتماع غالباً ما يتمادى نحو الاجتماع الإنساني «وطنياً خاصاً، وإنسانياً عاماً»[2]. تلك هي أبرز ملامح الفلسفة الاجتماعية في فكر الشيخ شلتوت، والتي تعتمد في

---

(1) المصدر نفسه، ص101 و102.

(2) المصدر نفسه، ص82.

مصادرها على النصوص الإسلامية الأساسية. ومن الطبيعي أن يتوقَّف عند كل فرع من فروع الدين لتسليط الضوء على الأبعاد الاجتماعية، المنضوية في حيثياته ومعانيه. وإذا كان السمة الإسلامية غالبة، فإنَّ ذلك موجَّه للاجتماع الإسلامي، أما الاجتماع الإنساني فله سماته الخاصة، وشخصيته الخاصة، التي لا تتعارض مع الاجتماع الإسلامي، إلا بقدر تعارضها مع ثقافته ومبادئه وأحكامه.

ثانياً: البُعد الاجتماعي للعبادة

من هنا تغدو صلاة الجمعة، بالإضافة إلى كونها عبادة فردية، «شعار الرابطة الإسلامية والأخوَّة الدينية»[1] وأنَّها أول ما وضعه الإسلام «من الشعائر العمليّة لمبدأ المساواة»[2].

وإذا كانت الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الأركان الرئيسة للإسلام، فإنَّ في كل ركن منها ما يؤكِّد الاجتماع، ويجعله شرطاً أو مقدِّمة، أو نتيجة حتمية، في واقع المسلمين[3]. بهذه الطريقة يتوقَّف الشيخ شلتوت عند الأبعاد الاجتماعية التوحيدية للصيام[4]، حيث يظهر المسلمون في نظامٍ واحد، يمتنعون عن الطعام والشراب معاً، في كل مشارق الأرض ومغاربها، لا فرق بين غني وفقير، أو عربي وغير عربي. هي فرصة سنوية للشعور الواحد، والعبادة الواحدة، والمعاناة الواحدة، يخرج المسلمون بعدها بتماسك أكبر،

---

(1) محمود شلتوت، الفتاوى، ص84.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص88.

(4) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص295.

وبتعاونٍ أوثق، وبتقارب أوضح. وعلى الرغم من الطابع الفردي السري للصوم، فإنَّ مفاعيله تخرج عن هذه الدائرة لتشكِّل ما يشبه التيار الجارف، حيث لا يجرؤ المفطر العاصي على البوح بمعصيته، ولا يتردَّد المتردِّد في الانخراط بهذا التيار، بالرغم من ضعف طاقته الإيمانية. وفي عبادة الحج يبدو الاجتماع شرطٌ في الصحة، وإذا كانت الصلاة لا تخلو من بعد اجتماعي توحيدي، وكان الصوم عبادة توحيدية اجتماعية، فإنَّ الحج كلُّه عبادة جماعية[1]، لا مكان فيها للابتعاد والانعزال، ولا فرصة فيها للتفرُّد والانفراد، سيحوطك الناس دائماً، وستكون واحداً ضمن مجموعة على الدوام، في الإحرام والتلبية، في الطواف والسَّعي، في الوقوف بعرفات، وفي المبيت عند المزدلفة، وفي كلِّ مكان فيه عبادة أو تعبُّد.

فالاجتماع في الإسلام ليس خياراً، وليس مرحلة، بل هو بيئة دائمة، ونمط دائم، إنَّه الحياة الإسلامية عندما تتألَّق، والتعبير الأصيل عن إرادة الله في الخلق، والدور والوظيفة الخاصة بالإنسان.

نرى في الصلاة بُعداً فردياً، وآخر اجتماعياً، وكذلك في الصيام والحج، لكن في الزكاة، وعلى الرغم من الأثر الفردي الكبير، إلا أنَّها عملٌ اجتماعي بصورة كُلِّية، أي لا قيمة لتشريعه إلا في المجتمع.

وإذا كان التفاوت الاقتصادي بين الناس حقيقة سائدة، في كل التاريخ والحاضر، فهي مستمرة في المستقبل بأشكال مختلفة. ما يعني استمرار هذه الفريضة الإسلامية، للمحافظة على استقرار المجتمع واستمراره، حتى إذا تخلَّى المسلمون عنها في وقت من الأوقات، فإنَّهم

---

(1) المصدر نفسه، ص330.

سيفقدون بذلك ليس إسلامهم فحسب، بل اجتماعهم أيضاً[1]. حيث إنَّ تفاقم حاجات الفقراء، إذا ما تزامن مع تنامي أموال الأغنياء، وزيادة مقدُّراتهم وأملاكهم، فإنَّ ذلك سوف يؤدي إلى اضطراب حبل الجماعة، وإختلال التوازن في المجتمع، ومن غير المستبعد أن يلجأ البعض «إلى إنكار الأديان والقوانين»[2] وهكذا يبدو في حرص الإسلام على المجتمع وتماسكه، حرصٌ على الإسلام نفسه، وبالتالي بقاؤه في حياة البشر.

ولم يكتفِ الإسلام بالزكاة الواجبة المحددة، بل دعا إلى الإنفاق من دون حدود، وحذَّر من عواقب الشحِّ والبخل، وألزم المسلمين بالعناية بالفقير والمسكين بكل طريقة متاحة، ووضع مصادر دائمة لهم تحت عناوين البرِّ والتقوى، وحارب الإسراف والمسرفين، وجعل إحدى التحديات الكبرى للمؤمن اقتحام العقبة، وهي نوع من الانفاق على اليتيم أو المسكين[3]. بل جعل الامتناع عن الإنفاق، نوعاً من التكذيب بالدين، وموردا من موارد العذاب الأليم.

ثم إنّ الزكاة وغيرها من موارد الإنفاق في الإسلام، لا تشكل حرجاً للأغنياء، فنِسَبُها محدودة جداً، مقارنة بالإمكانيات المرتبطة بها، ومع كل ذلك فقد كانت الزكاة في صدر الإسلام قادرة على تجهيز الجيوش، ودفع المغارم، وتأليف القلوب، وإعانة المحتاجين، وإقامة المصالح، حسب نص الشيخ شلتوت[4].

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص89.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص92 و93.
(4) المصدر نفسه، ص 95.

ويختم الشيخ كلامه بتوجيه نداء إلى الأغنياء يدعوهم للإنفاق، بُغية تحقيق الطمأنينة والسلام للمجتمع، وذلك عبر إنشاء المصانع والمستشفيات، ومعالجة التسوُّل والتشرُّد والأمّية، وبناء الكرامة والعزَّة للأمة. ويحذِّرهم من الآثار السلبية للفقر والبؤس التي قد تتسبَّب بزلازل اجتماعية لا يعود معها الغني قادراً على الإفادة من ماله، بعد أن انهار المجتمع الذي كان يُعطي لأمواله قيمتها، وفرصة الإفادة منها[1].

ثالثاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وفي إطار مقاربته للمسألة الاجتماعية في الإسلام، يتوقَّف الشيخ شلتوت أمام قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيعتبر «شيوع المنكرات»[2] بمثابة مِعوَل «يهدم بناء المجتمع ويهدُّ كيان الأمم»[3]، كما يصف سرعة انتشار المنكر بعد شيوعه، «بجراثيم الأرض...»[4]، ويربط بين شيوع المنكر والتقاعس عن الأمر بالمعروف.

والقضية لا تتوقَّف عند تغيُّر ملامح وسمات المجتمع، فالأجسام التي تعرَّضت لأمراض جرثومية فتَّاكة، لا تتحوَّل إلى كائنات أخرى، أو نماذج جديدة من المخلوقات، بل إلى الانهيار والتفكُّك، لأنَّ بُنى المجتمعات عندما تتأسس على كيفية معيَّنة، يصبح وجودها مرهون بهذه الكيفية. فالمجتمعات الإسلامية القائمة على السلام، والعفَّة، والتعاون، والاحترام المتبادل، وغير ذلك من القيم الأساسية في الإسلام، لا يمكن

---

(1) المصدر نفسه، ص95 و96.
(2) المصدر نفسه، ص158.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

أن تتحوَّل إلى مجتمعات جديدة أخرى، إذا ما جرى التخلِّي عن هذه القيم، بل لا بد لها من أن تلقى مصيرها في التحلُّل والفناء[1] كمجتمعات، قبل أن تباشر مرحلة جديدة من التكوُّن، عبر ما تبقى لها من أفراد، إذا كان لها ذلك.

لا يتعرَّض الشيخ شلتوت للتطورات الاجتماعية الجديدة، وأثرها في فعالية الأساليب السابقة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي لم يطرح قواعد جديدة تتلاءَم مع تطوُّر الزمان والإنسان، لكنه يسعى في تفنيد المقولات الجديدة التي تجعل من عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمثابة رفض للحرِّية أو التقدُّم[2]، وأنّ التدخل بسلوك الإنسان الشخصي، وإن كان له بُعد اجتماعي، فهو نوعٌ من تعطيل مبدأ التحرُّر، الذي بدوره يقضي على فُرَص التطوُّر الطبيعي في تاريخ ومستقبل الإنسان. فيرد بأنَّ المنكر لم يكن في يومٍ من الأيام عاملاً من عوامل نشر الحرية في التاريخ، أو سبباً من أسبابِ إشاعتها وتألُّقها في الاجتماع الإنساني، بل كان على الدوام شكلاً من أشكال الطغيان، حيث تفقد معه الحرِّية معانيها[3]، كما تغدو حالة مهدَّدة، إذا ما تفاقم المنكر، وتجاوز في تأثيراته المساحة الخاصة به، ليغطي كلَّ مساحات الحرية المفتوحة للآخرين. والكلام نفسه في مجال التقدُّم، حيث يبدو المنكر مصدراً غير طبيعي في إنتاج العقبات[4] التي تحول بين أفراد المجتمع، ومتابعة تجاربهم العلمية والعملية، بعيداً عن تأثيراته السلبية.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص158.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

ويخلص إلى القول بأنَّ مكافحة المنكرات تكريسٌ وتعزيزٌ للحياة الجماعية، التي هي مرحلة متقدِّمة في حياة الإنسان. فكما يشكِّل المجتمع منظومة تساعد على تأمين الحاجات الخاصة بأفراده، فإنّ هذه المنظومة، إذا ما قامت بدورها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تلعب دوراً ملحوظاً في مضاعفة مناعة الأفراد، وبالتالي قدرتهم على مقاومة ما يفسد حياتهم الفردية والاجتماعية على السواء.

ومن المسائل التي يلفت الشيخ شلتوت النظر إليها، وتتعلَّق بإشاعة المنكر، قضية «الجهر بالسوء»! لا سيما على المستوى العام، حيث يتبارى الكثيرون على نشر نواحي الضعف بالأمَّة، أو المجتمع، متذرِّعين بالنقد البنَّاء، أو التقييم العام، فإذا ما علموا بانحطاط خُلقي هنا، أو تراخٍ في المقاومة هناك، أو ضعف في المناعة هنالك، بادروا إلى إطلاق توقُّعات وخيمة على مستقبل المجتمع والأمَّة، محتِّمين وصولها إلى الفناء والإِنهيار، فيعتبر ذلك «من أشد أنواع الجهر بالسوء فتكاً»[1]. وبذلك يؤكد الشيخ شلتوت على خطورة الدعايات السلبية على التماسك في الاجتماع الإسلامي، ويرى في الترويج للضعف إمكانية فعليه لحدوثه، لأنَّ المجتمع قائمٌ في الأساس على قناعات وتوقُّعات متبادلة بين أفراده، فإذا ما أصيبت هذه القناعات، أو انحدرت هذه التوقُّعات، لم يعد ثمة مكاسب للاجتماع، ويغدو الأمر كسفينة في بحر، لم يعد من غَرِقَها مفرّ، أو بناء يوشك على الانهيار، فمصلحة الأفراد تقتضي هنا، ترك السفينة، ومغادرة البناء، وبعبارة أخرى التخلِّي عن الاجتماع.

ولا يقتصر مفهوم الشيخ للمنكر على المحدد في النصوص

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص270.

الإسلامية الأساسية، بل هو كل عمل ينطوي على مفسدة، خاصة أو عامة، إلا أنَّ المفسدة العامة تحوز على اهتمامٍ ملحوظ لدى الشيخ، أو ما يمكن أن نطلق عليه عبارة المنكر الاجتماعي.

من هنا كان موقفه المتشدِّد في محاربة التسوُّل، على سبيل المثال، فعلى الرغم من الدعوات العديدة في الإسلام للإنفاق، والدرجات الرفيعة التي ينالها المنفقون على الفقراء والمحتاجين في هذا الدين، إلاَّ أنَّ الشيخ شلتوت لا يجد في ذلك ما يبرِّر وقوف الكثيرين في زمانه، أَمام المساجد، والأماكن العامة، وعلى مفترق الطرقات، يمدُّون أيديهم، ويريقون ماء وجوههم، لقاء الحصول على المال. فقد وصف هؤلاء بأنهم «أرباب نهب وسلب»[1]، لأنَّهم يخدعون الناس، ويغشُّونهم، لأنه لا توجد حاجة مادية تفرض هذا النوع من التمسكن، أو الظُّهور بهذه الطريقة الهزيلة، والقذرة أمام الآخرين، لاستعطافهم أو إثارة الشفقة في قلوبهم. ويتوقَّف عند البُعد الاجتماعي لهذه العادة الذليلة، فيشير إلى دورها في البطالة، وهدم كرامة الجماعة[2]. وإذا كان الاجتماع الإسلامي يقوم على قيم العزة والتعفُّف والرفعة، فإنَّ هذه الطريقة في تأمين المعيشة تضرب هذه القيم في الصميم، لا سيَّما إذا ما انتشرت في أعداد كبيرة من أفراد المجتمع.

إنَّ هذه المشاهد الذليلة للمسلمين يجب أن تُمنع تماماً، كما يجب أن لا تكون ثمَّة علاقة تربط بين تأمين المعيشة، وهدر الكرامة. ومن غير المعقول أن يتحوَّل شكل الخضوع والاستغاثة والرجاء أمام الله سبحانه

---

(1) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص137.

(2) المصدر نفسه، ص137.

وتعالى، إلى الإنسان الغني بحجة تأمين الحاجات المادية. إنَّ تشجيع الإسلام على الصَّدَقة لا يمكن أن يكون بابا لدخول الفقراء عالم الذلَّة[1] والوقاحة، وإنَّ الحياة ليست مستحيلة إلى هذا الحد، حيث تُشترى بماء الوجه، أو إظهار أسوء مظاهر العَوز والمسكنة. ولا معنى للحياة الإنسانية، من دون فضيلة الحياء عندما يتم خلعها على مذبح الحاجات المادية المحدودة[2].

من هنا يجب على الدُّول، وأولي الأمر، أن ينظِّموا الآليات التي من شأنها جمع الصَّدقات التي يبذلها الأفراد، وبالتالي صرفها في الموارد المناسبة لإنقاذ البلاد من مظاهر التسوُّل، وبالتالي تحويل الكثير من المتسوِّلين إلى مصادر نفع ودعم للمجتمع، بعد أن كانوا خطراً على أمنه، ومستقبله، وكرامته[3].

وفي الإطار نفسه، يُبدي الشيخ شلتوت حرصاً ملحوظاً على المظهر الخارجي للاجتماع الإسلامي، فيتوقَّف عند بعض التصرُّفات الصادرة عن مسلمين، خلال تأدية مراسم صلاة الجمعة، حيث ينبري البعض لبيع المجلات والكتب، والإعلانات التجارية والطبية، ولا يهدأ البعض الآخر عن الدعوة للإنفاق، أو الدعاء لقضاء حاجته الخاصة، ولا يتردَّد قسمٌ آخر في إِصدار الأصوات المزعجة، أثناء بحثه عن حذائه، أو تدافعه مع غيره لحظة انتهاء الصلاة والخروج من الجامع، ويعتبر أنَّ هذه النماذج من التصرُّفات، وغيرها، تتنافى مع أبسط قواعد الإسلام

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، ص138.

الأخلاقية، ونظام المساجد، وأهداف الصلاة، كما يؤكِّد على وجوب «تطهير المسجد»[1] منها، واعتبارها بمثابة مؤثرات قذرة في مجال المعنويات الإسلامية.

بهذه الطريقة، وبهذه الاهتمامات التفصيلية، واكب الشيخ شلتوت أوضاع المجتمع الإسلامي، مقدِّراً العلاقة العضوية بين التزام الأفراد بالأخلاق الاجتماعية، وقدرتهم على ممارسة دورهم الحضاري، وقيامهم بمهمة الخلافة الإلهية في الأرض[2].

رابعاً: بعض الملاحظات

كما لاحظنا، لم يكن الشيخ شلتوت منظِّراً اجتماعياً تجريدياً، كما هو مألوف في المقاربة الفكرية الاجتماعية، ولم يأتِ بجديدٍ نوعي في مقام فهم الاجتماع، وعوامل قيامه وانهياره، ولا يبدو أنَّه كان مشغولاً بالنواحي العلمية للمصطلح، أو تطبيقاته العملية. والقارئ لأعماله لا يعثر على أي اسم خاص بعلماء الاجتماع، كما لا يضبط له اقتباساً واضحاً عن أي منهم، وهذا في تقديري لا يعود لعجزٍ أو زهد، أو عن قصدٍ أو تعمُّد، بل هو انشغالٌ عن النظرية بالتطبيق، واكتفاءٌ بكنوز القرآن عن أفكار الإنسان، واستغراقٌ بالواقع عن الخيال. من غير أن يعني ذلك تقييمٌ سلبي للمتروك.

فالشيخ قبل أن يكون مفكراً في مجال الفقه والتفسير، هو موجَّه في مجال الوعظ والإرشاد، وداعية إلى الله بالوظيفة الكلِّية، سواء أكان كاتباً أو محاضراً، خطيباً أو مذيعاً، أستاذاً أو شيخاً.

---

(1) المصدر نفسه، ص86.

(2) المصدر نفسه، ص119 و120.

والحديث عن إنجازاته الاجتماعية لا يتَّصل بتشييد مؤسسات أو مراكز ذات وظيفة اجتماعية، فلم يعهد عنه أنَّه كان وراء تأسيس جمعية خيرية لمساعدة الفقراء، تعبِّر عن مواقفه من التسوُّل والمتسوِّلين، كما لم تفدنا المصادر عن إسهامات خاصة له في مجال الرعاية الصحية والبدنية، أو غير ذلك من المجالات الخاصة بشؤون الإنسان، علماً أنَّ هذا النوع من المبادرات كان موجوداً في تلك الفترة.

لا ندري لماذا لم يسهم الشيخ في إقامة المؤسسات الاجتماعية، ربما كان يرى في ذلك دوراً محصوراً بالدولة، والمؤسسات الحكومية، ومن المحتمل أنَّ دوره في الأزهر، لا سيما بعد تسلُّمه المشيخة، حال دون ذلك، لكن من الواضح أنَّه كان يعوِّل كثيراً على الاهتمام بهذا الجانب المؤثِّر في حياة المسلمين عموماً، والمصريين على وجه الخصوص.

وفي مقام الإنجازات أيضاً، من المفيد التساؤل عن الأصداء الفعلية لمقارباته الاجتماعية، وهل ثمَّة نتائج ملحوظة في الأرض، وفي أوساط الناس تحديداً.

من المعروف أن الشيخ شلتوت كان مشهوراً بين الناس، كما كانت كلماته وخُطبه في الإذاعة مواعيد منتظرة في أوساطهم، ولا شكَّ في أنَّ الإقبال على كتبه، كما أشرنا إلى ذلك أثناء عرضها، كان مؤشراً إيجابياً، باعتبار أن تكرار النسخ والطباعة يتصل بحاجة الناس، أكثر من اتصاله بحاجة النُّخَب العلمية، لا سيما إذا كانت مادة الكتب موجهة للناس بشكل ملحوظ.

قد لا يكون بمقدورنا تشخيص الآثار الاجتماعية لنشاط الشيخ

شلتوت، لا سيما وأنَّ النماذج المشابهة له في أعلام مصر غير محدودة، وأن فترته بالتحديد شهدت صعود نماذج عديدة في المجال السياسي، لم تكن أقل نشاطاً وتأثيراً من الشيخ شلتوت. والإشكالية التي تفرض نفسها أنَّ مصر في زمنه لم تسلك خطاً إسلامياً جديداً، كما أنه لا توجد مؤشرات على تنامي الوعي الإسلامي، فقد حظي الاتجاه القومي بتأييد مُعظم الشرائح المصرية، في تلك الفترة. ثم إنَّ تلك الفترة، قد شهدت إنتاجياً علمياً وفنياً غير متأثر بشكل ملحوظ بأفكار الشيخ شلتوت أو بمن قبله من العلماء، الذين اشترك معهم في التجديد والإصلاح. رُبما كان التيار القومي يملك قابلية عالية على استيعاب تجربة الشيخ وزملاؤه، ومن الملاحظ أن الأخير قد انخرط بصورة ملحوظة في المشروع السياسي العام لهذا التيار، على الأقل في خطوطه العريضة، ثم لا بد من التأكيد على أنَّ مكانة الشيخ شلتوت، مهما بلغت من قوة التأثير، إلا أنَّها لم تخرج عن كونها حلقة متوسِّطة في سلسلة الشخصيات النافذة سياسياً، سواء على مستوى الزعامة السياسية، أو الوزارة، حيث لم تكن المشيخة سوى واحدة من إدارات الأخيرة. وقد اضطر الشيخ لتقديم استقالته للوزير المختص، بعد قناعته بصعوبة العمل في ظل رؤيته للأزهر.

وفي أي حال، تبقى مقاربة الشيخ شلتوت للمسألة الاجتماعية في الإسلام، محتفظة بإسهامها الملحوظ في بلورة الكثير من مكوِّنات الفكر الاجتماعي في الإسلام، والتي سوف تتطور وتنمو على أيدي أعلام لاحقين.

الخاتمة

لقد حاولَتْ هذه الدراسة مقاربة الجوانب الإصلاحية والنَّهضوية في حياة وفكر الشيخ محمود شلتوت، وبالرغم من اعتمادها الأساسي على كتبه، وبعض أفكاره وأحاديثه المنشورة، فإِنَّها لا تزعم الإحاطة الكاملة بدور الشيخ وإنتاجه المعرفي، بل لا يبعدُ أن تكون ثمَّة مجالات أخرى لم تتطرَّق إليها الدراسة، لكونها تشكل جانباً تقليدياً في حياة علماء الدين العاملين في الإسلام، وقد يكون فيها الكثير من آثار الشيخ وإنجازاته، لكننا آلينا على أنفسنا الابتعاد عن ما هو مألوف، لكونه معروفاً، والإِنحياز إلى ما هو جديد ومتقدِّم، لتحديد إسهامات الشيخ الخاصة في مجال النهوض والإصلاح.

لقد توصَّلَت هذه الدراسة إلى أنَّ معظم إسهامات الشيخ شلتوت تأتي في سياق التيار الإصلاحي والنهضوي في مصر والعالم الإسلامي، منذ أواسط القرن الثامن عشر. هذا التيار الذي ظهرت معالمه على أيدي الروَّاد، رفاعة الطهطاوي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده وغيرهم، وبالرغم من الإشارات القليلة التي ترد في أعمال الشيخ

شلتوت لهؤلاء، إلاَّ أنَّ النمط العام للمواقف والآراء لا يشكِّل خروجاً عن الخطوط العامة التي رسمها هؤلاء في فترة سابقة تصل، أحياناً، إلى حدود قرنٍ من الزمان.

لا يعني ما تقدَّم، هيمنة التقليد على أعمال الشيخ شلتوت، فقد كانت له آراؤه الخاصة في كثيرٍ من الأمور، كما كانت له مخالفاته البارزة، فقد خالف الإمام محمد عبده، على سبيل المثال، في موضوع أكل ذبائح أهل الكتاب، كما لم يأخذ برأيه في تفسير بعض آيات القرآن الكريم، وغير ذلك. والمقصود أنَّ الشيخ لم يشق طريقاً جديداً غير مسلوك، أو لم يُحدث تحوُّلاً ملحوظاً في نمط الأفكار والآراء، فقد انحصر تمايزه في إنجاز العديد من الإصلاحات في الأزهر، وإِعلان مجموعة من الفتاوى والأفكار الجديدة، ولكن ذلك كان حصيلة اجتماع الظروف المؤاتية، إضافة إلى كونه نتيجة المقاربات الخاصة.

وإذا كانت قضية التقدُّم والتأخُّر الإسلامي، قد طبعت الكثير من الآراء والمواقف الخاصة بالجيل السابق للشيخ شلتوت، فإنها مع الشيخ أخذت منحى التفصيل الذي طال معظم المقولات الحضارية الإسلامية، التي لا تستثني الثقافة الإسلامية، إلاَّ في مجال العبادات والعرفانيات الخاصة.

وقد لاحظت ذلك في أطروحة الاجتهاد عندما تقوم على مبدأ تغيُّر الزمان، وتطوُّر الحياة المدنية، كما لاحظت التأثير الغربي في الموقف من العلم وغاياته، والمجالات المشتركة مع الدين، وتلك المنفصلة عنه. والكلام نفسه في مجال حقوق الإنسان، وقضايا المرأة، ولم يكن موضوع الوحدة الإسلامية بمنأى عن تحدِّيات العقل العلمي والسياسي

الغربي، ذلك أنَّ تقييم مادة الخلاف بين السنَّة والشيعة، وكذلك النظر في دلالات النصوص التأسيسية لهذا الخلاف، لم يكن، في بعض مقارباته، بعيداً عن المعايير العلمية التي أنتجها الفكر الغربي، والتي تتَّسم بدرجة عالية من العقلانية والموضوعية. قد لا نعثر على أسماء لعلماء غربيين في كل أعمال الشيخ شلتوت، ولم يكن ـ في حدود إطلاعي ـ قد أقام علاقات مميَّزة مع أحدٍ منهم، أو حتى أجرى نقاشات مطوَّلة مع بعضهم، على غرار الإمام محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني وغيرهما، لكن بالإمكان تلمُّس ذلك من خلال إشاراته المتعدِّدة لعلوم العصر، أو حتى في منهجه البرهاني، واستنتاجاته التلقائية، التي تبعدُ كثيراً عن المطوَّلات والاحتجاجات، والاستدعاءات المألوفة، في الأعمال العلمية لأعلام الدين في تلك الفترة وما قبلها. ومع كل ذلك لم يكن الشيخ شلتوت خارج عصره وزمانه فقد بدا منسجماً، إلى أقصى الحدود، مع أصول المعرفة الإسلامية، وقواعد الإيمان الإسلامي.

لا شك في أنَّه كان حريصاً على القيام بوظيفة التبليغ والتوجيه بالدرجة الأولى، ولا شك أيضاً بأنه كان مشغولاً بما يعزِّز مستوى إيمان الناس بالدين، وبالتالي إلتزامهم السليم بأحكامه ومواقفه، لكنَّه كان يدرك جيداً أنَّ الدخول في عقول العامة، سابقٌ على الدخول في قلوبها وحياتها، وأنَّ الثقافة الغربية قد تغلغلت في وعي المصريين وآرائهم إلى حدٍّ غدت فيه مرجعية فكرية في قبول الأفكار والأحكام، ومن غير الممكن التفاعل مع الإسلام المعروض، إذا لم يكن مقروناً ببعض الأفكار الغربيّة المنسجمة معه، أو الداعمة لمضمونه.

إنَّ طرح حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وأنظمة الحكم والسياسة،

ينطوي على إحساس عميق بوجوب تقديم ما يوازي الفكر الغربي من حقائق متينة، ومعطيات جذَّابة. فالشيخ شلتوت وغيره مضطرٌ لإنجاز مقولات إسلامية ترفع شبهة عدم اعتراف الإسلام بهذه الحقوق، أو عدم قدرته على صياغة أنظمة متقدِّمة في الحكم والسياسة، وعلى الرغم من كل الإخفاقات، بل والكوارث، التي عاشها الغرب في تلك الفترة، سواء من جرّاء حروبه الداخلية، أو هيمنته الاستعمارية، فقد ظلَّ فكره يحتفظ بمستوى عالٍ من الجاذبية، كما بقي الكثير من علمائه يشكِّلون محاور استقطاب فكرية لدى العديد من نُخَب العالم الإسلامي ومثقَّفيه. ولا يبعد أن يكون الشيخ نفسه بحاجة شخصية لما يجلِّي هذا الدين العزيز، بعد قرونٍ من الركود والانطواء.

نحن اليوم نتجاوز زمنياً عصر الشيخ شلتوت بقرابة نصف قرن، وقد تجاوز، هو في فترته، عصر روَّاد الإِصلاح والتجديد الأوائل، بما يزيد على نصف قرن أيضاً، لكن لا تزال الإشكالية الرئيسة موجودة بكلِّ ثقلها، على الرغم من تغيُّر الوجوه والأشكال الخارجية، وإذا كان لنا أن نستوحي شيئاً في هذا المجال فهو حجم المأزق الحضاري الذي عاشه ويعيشه المسلمون، ومستوى الهيمنة الفكرية الغربية على وعيهم وواقعهم العام.

لقد توصَّلت الدراسة إلى العديد من النتائج، بخصوص آرائه ومواقفه، فقد بدا لنا الشيخ حريصاً على الحضور الدائم في المصادر الرئيسة للفكر الإسلامي، وعلى الرغم من احترامه الكبير للأعلام السابقين، فقد كان مصرَّاً على الاقتباس من النصوص الأولى المتمثِّلة بالقرآن والسنَّة، بصورة مباشرة، وكانت قناعته في هذا المجال، أنَّ

العودة إلى الجذور حقٌّ للجميع، وليست إنتقاصاً من الأسلاف ومقارباتهم الخاصة. وهذا ما دعانا للتساؤل عن مقصد الشيخ في الاجتهاد، ومساحاته الواسعة، لا سيما وأنَّه أكَّد مراراً على ضرورة قيام كل مؤمن، له حظ من العلم والمعرفة، بإنتاج معرفة دينية، وفق قدراته، وبالتالي تجنُّب التقليد الذي أساء للإسلام في كثيرٍ من أفكاره وحقائقه. لقد أخرج الشيخ شلتوت عملية الاجتهاد من دائرة الفقهاء، حينما رأى مُعطياتها لا ترتبط بتجربتهم العلمية خاصة، مؤكِّداً على ضرورة قيام أهل الاختصاص بتقديم معارفهم وأفكارهم الخاصة بإختصاصهم، وأنَّ على الفقيه الاقتصار في الفتوى على ما يتَّصل بخبرته الخاصة، دون التعرُّض إلى المجالات الأخرى، إلا بقدر علاقتها بخبرته العلمية وتجربته الذهنية.

أما في مجال الوحدة الإسلامية، فقد بدا الشيخ متألِّقاً في فهمه الخلاف بين المذاهب الإسلامية، وكانت فتواه الشهيرة في جواز التعبُّد على مَذْهَبَي الإمامية والزيدية، إنجازٌ فقهي لم يسبقه إليه فقيه في التاريخ الإسلامي، ولا في الحاضر. لقد أدرك التنوُّع في مراجع المعرفة عند أعلام المسلمين، وقدَّر أنَّها مضبوطة بالمصادر الرئيسة، وتنطوي، في الوقت نفسه، على ذخائر علمية وفكرية لا بد من تعميم خيراتها على الجميع. من هنا كان دأبه لتشريع دراسة الفقه المقارن في نظام التعليم في الأزهر، وسعيه الحثيث لإقرار عضوية المذهب الشيعي والزيدي في مجمع البحوث الإسلامية، أعلى هيئة علمية في الأزهر.

لم يبرز الشيخ شلتوت بآرائه ومواقفه في مجال، كما برز في قضية الوحدة الإسلامية، وبالرغم من كل المعطيات والظروف التي ساعدته

على إنجاز آرائه التاريخية، إلاَّ أنه كان يملك من صفاء النفس، وأصالة الفكر، وغنى المعرفة، وجُرأة القول، ما خوَّله للقيام بدوره التاريخي هذا. وينبغي الالتفات إلى أنَّ الشيخ واجه اعتراضات قويَّة على آرائه ومواقفه، بعد إعلانها، اختبرت فيه متانة الموقف، وسلامة الرأي، إلى أقصى الحدود.

لم يتمكَّن الشيخ شلتوت من إنجاز مقاربات نوعية في مجال العلاقة بين الإسلام والعلم، وبالرغم من جهده الملحوظ في رسم الحدود، بين هذين المصدرين للمعرفة الإنسانية، وتعيينه للمساحات المشتركة بينهما، إلا أنه لم يتجاوز في ذلك ما توصَّل إليه أسلافه، وفي مقدِّمتهم الإمام محمد عبده. وإذ تمكن من تكريس المصالحة بين العلم والدين على مستوى الأهداف العامة والغايات، إلا أنَّه لم يوفَّق في الوصول إلى آراء متقدِّمة فيما يعني المناهج والمقدِّمات. وظلَّت القيود التقليدية قائمة فيما يخص القضايا التي يُسمح للعلم بمقاربتها، أو الخطوات الكافية لإقرار النتائج العلمية. وفي كل الأحول لم تكن إسهامات الشيخ من النوع التجريدي، كما لم يكن متوغِّلاً في هذا الاتجاه، وجلُّ مقصده يكمن في رفع الاتهام عن الدين بأنَّه يصادم العِلم، أو أن حقائقه تتعارض مع الحقائق العلمية.

في محور الإسلام والإنسان، بدت آراء الشيخ شلتوت جديدة بعض الشَّيء، فقد ذهب بعيداً في أصالة الحياة الإنسانية المشتركة، وعقَّد الشروط لإطلاق صفة الكفر على الإنسان، حتى ليظنُّ الباحث أنَّ كلمة الكفر ما عادت تنطبق على كثيرٍ من الناس الذين لا يؤمنون بالإسلام أو غيره من الديانات السماوية، بل إنَّه ميَّز بين الكفر وعدم الإيمان.

وانطلاقاً من أصالة الحياة الإنسانية المشتركة، يعرض السلام المتبادل بين الشعوب، كمبدأ إسلامي أصيل، يظهر بشكل واضح في الوقوف عند أسباب الحرب في القرآن الكريم المتمثّلة بردِّ العدوان، أو حماية الدعوة، أو حرية الدين. بهذه الطريقة يفسِّر الشيخ تجربة الرسول(ص) الحربية، وبالتالي الخلفاء الراشدين، على أنَّ للاقتتال الداخلي بين المسلمين شروط خاصة تعنيهم وحدهم، دون غيرهم. وفي موضوع الإسلام والحرب المعاصرة، كشف الشيخ عن رداءَة الأسباب التي تقف خلف الحروب العالمية في زمانه، خالصاً إلى جملة من المبادئ القرآنية في خصوص الإعداد الدائم للقوة، وبالتالي تعزيز الجانب العسكري في الاجتماع الإسلامي.

تنسحب آراؤه الإسلامية في الإنسان، على حقوقه في الحياة والمُلْكِيَّة، وكما ذهب بعيداً في أصالة الحياة الإنسانية المشتركة والسلام، لم ير في المخالفة في الدين أية ذريعة لسلب الحق في الحياة، بل إنَّه لا يرى عقوبة القتل للمرتد، ويفنِّد كل القواعد التي بُنِيت عليها هذه العقوبة، مع اتجاه للأخذ بمتغيرات الزمان ومضامين المدنية الحديثة. وفي إطار حق المُلكِيَّة يرى الشيخ مأثرة إسلامية في موضوع المسؤية السلبية عند التقصير في حفظ أملاك الآخرين، ويخلص إلى استنتاج عام في المسؤولية المدنية، مفاده أنَّ الإسلام يحتوي على كثير من المقدِّمات التي تجعل الاجتهاد في هذه المسؤولية واسعاً جداً، ومطابقاً لمجموعة كبيرة من القواعد المعمول بها في القوانين الغربية، بل إنه لا يرى الاجتهاد في هذا المجال متاحاً للفقهاء التقليديين، مفترضاً توافر الكثير من المقدِّمات الخاصة بقواعد الاجتماع الإنساني الحديث والمدني، والتي لا تتَّصل بالمعارف الدينية إلا في العنوان العام.

في مجال حقوق المرأة نَلْمَسُ سعياً حثيثاً، وحرصاً دؤوباً، على اكتشاف كل مجالات المساواة في الخطاب القرآني بين الرجل والمرأة، وقد نجح الشيخ في اكتشاف معاني جديدة للعديد من الآيات القرآنية في هذا المجال، لا سيما خلال مقاربته لدلالة ﴿. . . بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍۚ﴾ أو ﴿. . . بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ خلال وصف القرآن للعلاقة الوجودية والاجتماعية بين الرجل والمرأة.

في الفصل السادس من هذه الدراسة تسنَّى لنا الإطلاع على مناقشة الشيخ شلتِوت لثنائية العقل والدين، ويبدو أنَّه إستُدرِجَ لنمط من الجدل يحصر العقل في تجربة الغرب، كما يختزل الدين في بعض تجارب المسلمين، وبالرغم من وصوله إلى بعض الحقائق المتعارضة فيما بينها، إلا أنَّه استطاع في مكان آخر تقديم أفكار مقبولة في مكوِّنات الدين وإمكاناته في حياة الإنسان، كما أظهر براعة في مقاربته لتجربة فهم الدين؛ حيث توقف عند العديد من النماذج التي حصرت الدين في الزهد والتبتُّل، مُلقيةً بأعباء الحياة على الآخرين. وهذا ما يتنافى مع سر الخالق للحياة، وغاية الدين في اعتبار الحياة طاقةً وحيدة، لتمثُّل القيم الإلهية، وتطوير مجتمع خلافة الله في الأرض.

في فصل الدين والدولة، ومع أنَّ الشيخ شلتوت لم يكن مُكْثِراً في هذا المجال، إلا أنَّه قدّم مادة غنية وجديرة بالاهتمام. فقد أقر بصعوبة الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام، ورأى تداخلاً واسعاً بينهما، حتى غدا من العسير إطلاق صفة سياسة دون دين، أو دين دون سياسة، على أية قضية تتعلَّق بالاجتماع الإسلامي. لم يختلف الشيخ عن أسلافه في تحديد المصدر الأعلى للسلطة في الدولة الإسلامية، المتمثِّل بإرادة

الله سبحانه وتعالى، ولكنه طرح مقولة سيادة الأمة على نفسها بالنيابة عن الله، كون الإنسان خليفة الله في أرضه. كما كان حريصاً على الاقتباس من النصوص الأساسية مباشرة، متجاوزاً كل تجارب العمل والتنظير السياسي في التاريخ الإسلامي، بداعي حدوث الفرقة والتفرُّق بين المسلمين، وأنَّ هذه التجارب لا تعبِّر عن الرؤية الحقيقية للسياسة في الإسلام، ولكنَّه كان مضطراً في كثيرٍ من الأحيان لاستخدام العديد من مفردات هذه التجارب، بعيداً عن مصادرها وسياقاتها الأساسية. هكذا رأيناه في الحديث عن «أهل الحلِّ والعَقْد» «ولاة الأمور»! فضلاً عن المصدر الأعلى للسلطة في الإسلام كما أشرنا. ومع ذلك فقد قدَّم صورة للحاكم في الإسلام، بدا معها الأخير، وكيلاً مُؤقتاً عن الأمة، وبإمكان الأخيرة خلعه عندما يتجاوز مضمون الوكالة، تلقائياً أو بالقوة.

في القضية السياسية، بدا الشيخ في مواقفه وخطاباته العامة قائداً شعبياً، من دون أن يتخلَّى عن هالته العلمية والدينية، وبالرغم من تأثيره الواسع على الجماهير، وصفاء الموقف السياسي لديه، لكننا لم نعثر على رؤى سياسية متقدِّمة خاصة به. وإذا كان قد انخرط في العمل السياسي العام في السنين الأخيرة من حياته، وتحديداً بعد تسلُّمه مشيخة الأزهر، فقد كان حريصاً على العناوين العامة، دون الدخول في التفاصيل، ولم يُعهد عنه اهتمامٌ بالمسرح السياسي الداخلي، ولا صدرت عنه مواقف خاصة بالقضايا الداخلية، فمُجمل نصوصه السياسية تركَّزت على مواجهة الاستعمار، ثم إسرائيل والشيوعية. ولم يكن انخراطه المتأخِّر بالتيار القومي إلا نوعاً من تقاطع الأفكار والرؤى العامة، فضلاً عن علاقة وطيدة ربطته بالزعيم القوي حينذاك جمال عبد الناصر.

أخيراً، في مقارباته الاجتماعية انطلق الشيخ شلتوت من البرنامج التوجيهي والتثقيفي للمجتمع، وعلى الرغم من إنجازه مجموعة من الأفكار في فلسفة المجتمع وديناميات العمل الإجتماعي، إلا أنَّه كان عملياً في كل طروحاته. فقد توقَّف كثيراً أمام الأبعاد الاجتماعية للعبادات الإسلامية، لا سيما الصلاة والصوم والحج والزكاة، وكان يرى خيراً كثيراً في تكريس هذه الأبعاد لتحقيق الغايات الكبرى للإسلام، فضلاً عن ضمانتها لبقاء هذا الدين في المجتمع. أما مقاربته للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد شملت كل ما يمكن وصفه بالمعروف والمنكر، سواء ما ذُكِرَ في النصوص الإسلامية، أم في القوانين والأعراف الإنسانية النقيَّة، فقد رفض بشدة ظاهرة التسوُّل، كما واجه مختلف المظاهر التي من شأنها إضعاف القيم الإسلامية في العِفَّة والحياء والعِزَّة، وكان لظاهرة الجهر بالسوء، لا سيما في المجال السياسي الداخلي، وقفة خاصة، حيث اعتبرها من أشد الأمراض فتكاً بالمجتمع الإسلامي. إلى غير ذلك من المفردات الاجتماعية الخاصة بالمجتمع الإسلامي عموماً، والمجتمع المصري على وجه الخصوص.

والآن، وبعد مُرور نصف قرن على تجربة الشيخ محمود شلتوت، نتساءَل ماذا تبقَّى من تجربته، وهل ثمَّة فوائد فعلية يمكن الحصول عليها بعد؟

لقد تجاوز الزمن الكثير من طروحاته في إصلاح الجامع الأزهر، كما تجاوزها في مجال استعراض المبادئ الإسلامية في العلم والعقل الإنساني، والمتأمِّل في بعض أفكاره في هذا المجال يلحظ مبادرات أوَّلية خجولة ومحدودة، مقارنةً بما توصَّل إليه الفكر الإسلامي اليوم،

وهذا لا يعني تقليلاً من قيمة الفكرة في زمانها ومكانها. والكلام نفسه في مجال حقوق الإنسان، وبعض آرائه في المسألة السياسية والاجتماعية، ولا ننتقص من مكانة الشيخ ودوره إذا ما قلنا أنَّه كان من النوع الذي يعيش ويُؤثِّر في قضايا مكانه وزمانه، ولا يتجاوز ذلك إلى مكانٍ خاص، أو زمان خاص، قد لا يصل إليه أحد، أو يمرُّ على أحد. لم يشارك الكثير من المفكرين الذين يذهبون بعيداً، ويسقطون قريباً، أو يُنتجون فكراً كثيراً، ويتركون أثراً قليلاً، لم يكن الشيخ شتلوت من العلماء العابرين للزمان، كما لم يكن من المفكِّرين البعيدين عن المكان، وإذا كان في ذلك بعض الاستغراق بالحاضر على حساب المستقبل، فقد كان حاضره ثقيلاً، كما كانت مادته كثيفة، ومن الصعوبة الخروج من المسؤولية المباشرة.

هل يعني ذلك أنه لم يتبقَّ شيءٌ من فكر الشيخ اليوم؟

طبعاً لا، فمنهجه في البحث عن الجديد النَّقي، بكل إيمان وشجاعة، لا يزال يحتفظ بالكثير من حيويته، وطريقته بالاعتصام بالنصوص الثابتة، لا تزال هي الطريقة، واعتباره للقرآن الكريم كمصدر وحيد لمعظم مكوِّنات العقيدة، إثباتاً ونفياً، لا يزال هو الاعتبار.

ثم إنَّ مواقفه من إسرائيل لا تزال تحتفظ ببريقها وجاذبيتها، بقدر أصالتها ونقاوتها، ولا يزال الموقف السياسي من نشوئها ووجودِها هو الموقف، كما إنَّ رؤيته لمستقبل هذه الدولة، لا تزال هي الرؤية، على الرغم من كل هذا الضباب الكثيف الذي يلف القضية الفلسطينية، والضجيج الدولي الذي يسعى لإسكات كل الأصوات الصادحة بالحق، كما كان صوته الجهوري يتردَّد على مسامع المسلمين، ويدخل في شغاف قلوبهم.

وفتواه الشهيرة، وآراؤه الوحدوية في الفكر الإسلامي، هي أعز ما تبقًى منه، وأغنى ما خلَّد التاريخ من إِنجازاته وآرائه، فالشيخ هنا لم يعد في الماضي أبداً، ولا حتى في الحاضر، مع الأسف الشديد، إنه في المستقبل الموعود، وفي الزمان الذي لم يأتِ بعد. إنه هناك في آخر النَّفق الطويل ينتظر هو وثلَّةٌ من أنصاره وحواريه، الذين مرُّوا ويمرُّون في زماننا، كنسمة باردة في قيظ هذه الصحراء الطويلة الجافة والملتهبة.

نعم بقي من الشيخ شلتوت فهمه للوحدة، ورفضه للعصبية المذهبية، ولا تزال شجاعته بقول الحق، وقدرته على البوح به، هي الشجاعة التي تُنقذنا من المأزق، وهي القدرة التي تمشي بنا نحو المستقبل. كثيرون ينظِّرون للوحدة الإسلامية اليوم، لكن من النادر العثور على أفكار وقناعات ومواقف من النوع الذي تركه الشيخ شلتوت. والطريق إلى الوحدة الإسلامية يفتقر إلى الكثير من الأضواء والأنوار، التي لا تزال تُشعُّ من فتواه الشهيرة، وتنبعثُ من أفكاره البصيرة.

الملاحق

ملحق رقم (1)

حول تعليم اللغات الأجنبية في القاهرة

قرار

بتنفيذ دراسة اللغات الأجنبية بالأزهـر

بعد الاطلاع على مذكرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمود شلتوت وكيل الجامع الأزهر المؤرخة 14 من شعبان سنة 1377 هـ الموافق 5 من مارس 1958م التي قدمها إلى اللجنة العليا للعلاقات الثقافية الخارجية في إحدى جلساتها.

قرر ما يأتي:

أولاً: تُدرَّس اللغات الأجنبية بالمعاهد الدينية.

ثانياً: تُدرَّس في هذا العام اللغة الإنجليزية بالسنة الأولى الثانوية بجميع المعاهد.

ثالثاً: يجوز أن تُدرَّس في معهد القاهرة اللغة الفرنسية والألمانية والروسية وأن تدرس في معهد الإسكندرية اللغة الفرنسية.

رابعاً: لا يسمح للطالب أن يدرس بالمعهد إلا لغة واحدة.

خامساً: تكون خطة الدراسة أربع حصص أسبوعياً لكل لغة.

سادساً: يكون منهج الدراسة في السنة الأولى الثانوية هذا العام هو منهاج السنة الأولى الإعدادية بمدارس وزارة التربية والتعليم بالنسبة للغة الإنجليزية، ومنهاج السنة الأولى الثانوية بوزارة التربية والتعليم بالنسبة للغة الفرنسية، ويكون منهاج اللغات الأخرى من إعداد الأساتذة الذين يندبون لتدريسها.

سابعاً: تبدأ دراسة اللغات المذكورة يوم السبت 12 من ربيع الآخر سنة 1378هـ الموافق 25 من أكتوبر سنة 1958م.

6 ربيع الآخر 1378هـ / 19 أكتوبر 1958م
شيخ الجامع الأزهر
(توقيع)

ملحق رقم (2)

كتاب من فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر إلى أصحاب الفضيلة الأساتذة شيوخ المعاهد الدينية بتنفيذ القرار الصادر بتعليم اللغات الأجنبية

سلام الله عليكم ورحمته ـ وبعد

فإنَّ رسالة الأزهر هي الدعوة إلى الإسلام ونشر الثقافة الإسلامية بين مختلف شعوب العالم. وهذا ولا شك يتطلَّب معرفة العلماء اللغات الأجنبية حتى يسهل عليهم تأدية الرسالة بين أقوام لا يتفاهمون إلا بهذه اللغات.

لذلك أصدرنا القرار المرافق رجاء تنفيذه مع مراعاة ما يأتي:

أولاً: تسند دراسة مادة اللغة الإنجليزية إلى السادة أساتذة المواد الاجتماعية بالمعهد نظير مكافأة عن الحصص التي تزيد عن النصاب المقرر للدرس.

ثانياً: تسند دراسة مادة اللغة الفرنسية إلى أساتذة هذه اللغة بوزارة التربية والتعليم بطريق الندب نظير المكافأة المقررة رسمياً.

ثالثاً: تسند دراسة باقي اللغات الأخرى إلى الأساتذة المتخصصين فيها وبمكافآت أيضاً.

رابعاً: يبدأ تنفيذ دراسة اللغات الأجنبية ابتداء من يوم السبت 12 من ربيع الآخر سنة 1378هـ (الموافق 25 من أكتوبر سنة 1958م).

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ملحق رقم (3)

قرار رئيس الجمهورية العربية المتحدة
رقم 1357 لسنة 1958 بتعيين شيخ الجامع الأزهر

رئيس الجمهورية: بعد الاطلاع على المرسوم بقانون رقم 26 لسنة 1936م بإعادة تنظيم الجامع الأزهر والقوانين المعدلة له.

وعلى القرار الجمهوري رقم 1011 لسنة 1948م بتعيين ممثلي الجمهورية العربية المتحدة في مجلس اتحاد الدول العربية.

قرر
(المادة الأولى)

عُيِّن الأستاذ محمود شلتوت وكيل الجامع الأزهر شيخاً للجامع المذكور بدلاً من الشيخ عبد الرحمن تاج الذي عُيِّن عضواً في مجلس اتحاد الدول العربية.

(المادة الثانية)

على وزير الدولة تنفيذ هذا القرار.

صدر برياسة الجمهورية في 8 ربيع الثاني سنة 1378 (21 أكتوبر سنة 1958)

(جمال عبد الناصر)

صورة مرسلة إلى مشيخة الجامع الأزهر

ملحق رقم (4)

مقتطفات من قانون الأزهر 1961م
نقلاً عن مجلة الأزهر

باسم الأمة

رئيس الجمهورية:

قرر مجلس الأمة القانون الآتي نصه وقد أصدرناه:

مادة 1 ـ تستبدل النصوص المرافقة بأحكام القانون رقم 26 لسنة 1936 بإعادة تنظيم الجامع الأزهر والقوانين .

مادة 2 ـ الأزهر هو الهيئة العلمية الإسلامية الكبرى التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي ودراسته وتجليته ونشره، وتحمل أمانة الرسالة الإسلامية إلى كل الشعوب، وتعمل على إظهار حقيقة الإسلام وأثره في تقدم البشر ورُقي الحضارة وكفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس لكل الناس في الدنيا والآخرة. كما تهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمي والفكري للأمة العربية، وإظهار أثر العرب في تطور الإنسانية وتقدمها، وتعمل على رُقي الآداب وتقدُّم العلوم والفنون وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية، وتزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمختصين وأصحاب الرأي فيما يتصل

بالشريعة الإسلامية والثقافة الدينية والعربية ولغة القرآن. وتخريج علماء عاملين مثقفين في الدين يجمعون إلى الإيمان بالله والثقة بالنفس وقوة الروح، كفاية علمية وعملية ومهنية، لتأكيد الصلة بين الدين والحياة والربط بين العقيدة والسلوك، وتأهيل عالم الدين للمشاركة في كل أسباب النشاط والإنتاج والريادة والقدوة... والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، كما تهتم بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية الإسلامية والعربية والأجنبية ومقره القاهرة، ويتبع رئاسة الجمهورية.

مادة 3 ـ يُعيَّن بقرار من رئيس الجمهورية وزير لشؤون الأزهر.

مادة 4 ـ شيخ الأزهر هو الإمام الأكبر وصاحب الرأي في كل ما يتصل بالشئون الدينية والمشتغلين بالقرآن وعلوم الإسلام، وله الرياسة والتوجيه في كل ما يتصل بالدراسات الإسلامية في الأزهر وهيئاته ويرأس المجلس الأعلى للأزهر.

مادة 5 ـ يختار شيخ الأزهر من بين هيئة مجمع البحوث الإسلامية أو ممَّن تتوافر فيهم الصفات المشروطة في أعضاء هذه الهيئة.

ويُعيَّن بقرار من رئيس الجمهورية فإن لم يكن قبل هذا التعيين عضواً في تلك الهيئة صار بمقتضى هذا التعيين عضواً فيها.

مادة 6 ـ يكون للأزهر شخصية معنوية عربية الجنس ويكون له الأهلية الكاملة للمقاضاة وقبول التبرعات التي تَرِد إليه عن طريق الوقف والوصايا والهبات بشرط ألا تتعارض مع الغرض الذي يقوم عليه الأزهر...

هيئات الأزهر:

مادة 8 ـ يشمل الأزهر الهيئات الآتية:

1 ـ المجلس الأعلى للأزهر.

2 ـ مجمع البحوث الإسلامية.

3 ـ إدارة الثقافة والبعوث الإسلامية.

4 ـ جامعة الأزهر.

5 ـ المعاهد الأزهرية.

الباب الثاني
المجلس الأعلى للأزهر

مادة 9 ـ يكون للأزهر مجلس يُسمَّى المجلس الأعلى للأزهر، ويتكوَّن على الوجه الآتي:

ـ شيخ الأزهر وله رياسة المجلس.

ـ مدير جامعة الأزهر.

ـ عمداء الكليات بجامعة الأزهر.

ـ أربعة من أعضاء مجمع البحوث الإسلامية يختارهم المجمع ويصدر بتعيينهم قرار من رئيس الجمهورية بناء على ترشيح شيخ الأزهر لمدة سنتين.

ـ أحد وكلاء الوزارات أو الوكلاء المساعدين من كل وزارات الأوقاف والتربية والتعليم والعدل والخزانة، يصدر بتعيين كل منهم قرار من الوزير الذي يمثِّل وزارته في المجلس.

ـ مدير الثقافة والبعوث الإسلامية.

ـ مدير المعاهد الأزهرية.

ـ ثلاثة أعضاء على الأكثر من ذوي الخبرة في شئون التعليم الجامعي والشئون العامة المتعلقة به، يكون أحدهم على الأقل من أعضاء المجلس الأعلى للجامعات في الجمهورية العربية المتحدة، ويُعيَّنون بقرار من الوزير المختص بعد أخذ رأي المجلس، وبناء على ترشيح شيخ الأزهر وذلك لمدى سنتين. . .

الباب الثالث

مجمع البحوث الإسلامية وإدارة الثقافة والبعوث الإسلامية:

مادة 15 ـ مجمع البحوث الإسلامية هو الهيئة للبحوث الإسلامية وتقوم بالدراسة في كل ما يتصل بهذه البحوث وتعمل على تجديد الثقافة الإسلامية وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسي والمذهبي، وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل بيئة. . .

مادة 16 ـ يتألف مجمع البحوث الإسلامية من خمسين عضواً من كبار علماء الإسلام، يمثلون جميع المذاهب الإسلامية، ويكون من بينهم عدد لا يزيد على العشرين من غير مواطني الجمهورية العربية المتحدة.

مادة 17 ـ يشترط في عضو المجمع:

1 ـ ألا تقل سنُّه عن أربعين سنة.

2 ـ أن يكون معروفاً بالورع والتقوى في ماضيه وحاضره.

3 ـ أن يكون حائزاً لأحد المؤهلات العلمية العليا من الأزهر أو إحدى الكليات أو المعاهد العليا التي تهتم بالدراسات الإسلامية. . .

ويُعتَبر الأعضاء الحاليون في جماعة كبار العلماء ـ في حكم القانون ـ مستوفين لهذا الشرط.

مادة 18 ـ يُعيَّن بقرار من رئيس الجمهورية أعضاء مجمع البحوث الإسلامية في أول تشكيل له ـ بناء على عرض الوزير المختص بإِقتراح من شيخ الأزهر.

ويكون شيخ الأزهر رئيساً لهذا المجمع.

مادة 19 ـ يكون نصف أعضاء المجمع على الأقل متفرغين لعضويته، وتبين اللائحة التنفيذية واجبات العضو المتفرغ والعضو غير المتفرع.

مادة 20 ـ هيئات المجمع هي:

(أ) مجلس المجمع ويتألف من الرئيس، والأعضاء المتفرغين، والأعضاء غير المتفرعين من مواطني الجمهورية العربية المتحدة، والأمين العام للمجمع.

(ب) مؤتمر المجمع ويتألف من كل أعضاء المجمع.

(ج) الأمانة العامة للمجمع. . .

الباب الرابع

جامعة الأزهر:

مادة 33 ـ تختص جامعة الأزهر بكل ما يتعلق بالتعليم العالي في

الأزهر وبالبحوث التي تتصل بهذا التعليم أو تترتب عليه وتقوم على حفظ التراث الإسلامي ودراسته وتجليته ونشره. وتؤدي رسالة الإسلام إلى الناس وتعمل على إظهار حقيقته وأثره في تقدم البشر وكفالة السعادة لهم في الدنيا وفي الآخرة وكما تهتم ببعث الحضارة العربية والتراث العلمي والفكري والروحي للأمة العربية. وتعمل على تزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالعلماء العاملين الذي يجمعون إلى الإيمان بالله والثقة بالنفس وقوة الروح والتفقه في العقيدة والشريعة ولغة القرآن، كفاية علمية وعملية ومهنية لتأكيد الصلة بين الدين والحياة، والربط بين العقيدة والسلوك، وتأهيل عالم الدين للمشاركة في كل أنواع النشاط والإنتاج والريادة والقدوة الطيبة... للمشاركة في الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، في داخل الجمهورية العربية المتحدة وخارجها من أبناء الجمهورية وغيرهم كما تعنى بتوثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات العلمية الإسلامية والعربية والأجنبية.

مادة 34 ـ تتكون جامعة الأزهر من الكليات الآتية:

1 ـ كليات للدراسات الإسلامية تحدد عددها اللائحة التنفيذية.

2 ـ كلية الدراسات العربية.

3 ـ كلية المعاملات والإدارة.

4 ـ كلية الهندسة والصناعات.

5 ـ كلية الزراعة.

6 ـ كلية الطب.

ويجوز إنشاء كليات أخرى أو معاهد عالية بقرار من رئيس الجمهورية...

ملحق رقم (5)

مكتب الجامِع الأزْهَر
نص الفتوى التي أصدرها السيد صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر في شأن جواز التعبد بمذهب الشيعة الإمامية

■ قيل لفضيلته:

إنَّ بعض الناس يرى: أنه يجب على المسلم لكي تقع عباداته ومعاملاته على وجه صحيح أن يقلد أحد المذاهب الأربعة المعروفة وليس من بينها مذهب الشيعة الإمامية ولا الشيعة الزيدية، فهل توافقون فضيلتكم على هذا الرأي على إطلاقه، فتمنعون تقليد مذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية مثلاً؟

فأجاب فضيلته:

1 ـ إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتباع مذهب معين بل نقول: إنَّ لكل مسلم الحق في أن يقلد بادئ ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة ولمن قلد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره ـ أي مذهب كان ـ ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

2 ـ إن مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة.

فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، أو مقصورة على مذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقرُّونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

السيد صاحب السماحة العلاَّمة الجليل الأستاذ محمد تقي القمي/ السكرتير العام/ لجماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية

سلام الله عليكم ورحمته أما بعد فيسرني أن أبعث إلى سماحتكم بصورة موقع عليها بإمضائي من الفتوى التي أصدرتها في شأن جواز التعبد بمذهب الشيعة الإمامية، راجياً أن تحفظوها في سجلات دار التقريب بين المذاهب الإسلامية التي أسهمنا معكم في تأسيسها ووفقنا الله لتحقيق رسالتها.

والسلام عليكم ورحمة الله

شيخ الجامع الأزهر

المصادر والمراجع

1 ـ آدامس، تشارلز: الإسلام والتجديد في مصر، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، د.ت.

2 ـ ابن يابس، عبدالله بن علي: إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت للإسلام، دون تحديد مكان وتاريخ الطباعة.

3 ـ أبو زهرة، محمود: الإمام الصادق، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

4 ـ أحمدي، علي: الشيخ شلتوت، تعريب عامر شوهاي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران 2007م.

5 ـ الأفغاني، جمال الدين: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، د.ت.

6 ـ البهي، محمد:

ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة 1957م.

ـ مقدِّمة كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» للشيخ شلتوت

ـ نقد وتعريف كتاب تفسير القرآن، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 31، سنة 1380هـ، 1959م، ص 1013 ـ 1017.

- نقد وتعريف كتاب «الفتاوى»، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 31، سنة 1380هـ، 1959م، ص 756 ـ 759.

7 ـ البيومي، محمد رجب: الإمام عبد المجيد سليم، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 32، سنة 1380هـ، 1960م، ص 159 ـ 165.

8 ـ جابر، حسن: المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، دار الحوار، بيروت 2001م.

9 ـ حسين، طه: المجموعة الكاملة، المجلد التاسع، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982م.

10 ـ حوراني، ألبرت: الفكر الغربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت 1986م.

11 ـ رضا، محمد رشيد: تاريخ الأستاذ محمد عبده، مطبعة المنار، ج2، القاهرة 1344هـ.

12 ـ الرضوي، مرتضى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ . . .﴾، دار المعلم للطباعة، القاهرة، 1398هـ.

13 ـ رفاعي، محمد علي: الأزهر وتدريس اللغات، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 30، العدد الثالث، 1378هـ، سنة 1958م.

14 ـ الزيَّات، أحمد حسن، الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 35، 1383هـ، سنة 1964م.

15 ـ الشرقاوي، محمود: المذهبية والتقليد، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 31، 1378هـ، 1959م، ص 762 ـ 768.

16 ـ شلبي، عبد الجليل: عرض ونقد كتاب «الإسلام عقيدة وشريعة» للشيخ شلتوت، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 35، 1383هـ، 1964م. ص 708 ـ 711.

17 ـ الصعيدي، عبد المتعال: المجدِّدون في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة د.ت.

18 ـ صفوت، محمد: مصر المعاصرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت.

19 ـ الطهطاوي، رفاعة رافع: تخليص الإِبريز في تلخيص باريز، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق 2002م.

20 ـ عبد العزيز، عمر: دراسات في تاريخ مصر الحديث، دار الثغر، الإسكندرية، د.ت.

21 ـ عبده، محمد: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت د.ت.

22 ـ علي، سعيد إسماعيل: الأزهر على مسرح السياسة المصرية، دار الثقافة، القاهرة 1974م.

23 ـ عوف، أحمد محمد: الأزهر في ألف عام، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر 1970م.

24 ـ كرد علي، محمد: المعاصرون، تعليق محمد المصري، دار صادر، بيروت 1993م.

25 ـ المدني، محمد محمد: صفحة بيضاء من جهاد شلتوت في سبيل الإصلاح الديني، والتقريب بين المسلمين، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 35، 1383هـ ـ 1963م، ص 651 ـ 656.

26 ـ المراغي، محمد مصطفى: الاجتهاد، الأزهر، 1417هـ.

ـ بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها، تقديم صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت 1981م.

27 ـ مكتب الشيخ الجامع الأزهر: الأزهر في سطور، الأزهر 1959م.

28 ـ وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر: الأزهر تاريخه وتطوُّره، يونس، عبد الحميد وتوفيق، عثمان: الأزهر، دار الفكر العربي، د.ت.

دوريات ومجلات

1 ـ أعمال مؤتمر تكريم الإمامين البروجردي وشلتوت في طهران 1421هـ، 2000م، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران 1425هـ-2004م.

2 ـ مجلة «الأزهر» المجلدات 30 و31 و32 و33 و34 و35، 1378هـ ـ 1959م، 1379هـ ـ 1960م، 1380هـ ـ 1961م، 1381هـ ـ 1962، 1382هـ ـ 1963من مشيخة الأزهر، القاهرة.

3 ـ مجلة «رسالة الإسلام» من السنة الأولى لغاية السنة الخامسة عشرة، 15 مجلداً، وستون عدداً، بين عامي 1949 ـ 1972م، الطبعة الأولى دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة. الطبعة الثانية، مجمع البحوث الإسلامية للآستانة الرضوية المقدسة، ومجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الآستانة الرضوية المقدسة، 1441هـ/ 1991م.

4 ـ مجلة العرفان، المجلد 46، ج7، رمضان 1378هـ، آذار 1959م.

ببيلوغرافيا خاصة بالشيخ شلتوت

أ ـ الكتب

- الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة، بيروت 1990م.
- من توجيهات الإسلام، دار الشروق، الطبعة الثامنة، بيروت 2004م.
- الفتاوى، دار الشروق، الطبعة الثامنة عشرة، بيروت 2004م.
- تفسير القرآن الكريم، دار الشروق، الطبعة الثانية عشرة، بيروت 2004م.
- إلى القرآن الكريم، دار الشروق، بيروت 1983م.
- الوصايا العشر، دار الشروق، الطبعة الخامسة، بيروت 1984م.
- الإسلام والعلاقات الدولية، مكتب شيخ الجامع الأزهر، للشؤون العامة، د.ت.
- مقارنة المذاهب في الفقه، بالاشتراك مع محمد على السايس، مطبعة محمد علي صبُيح بالأزهر بمصر، 1373هـ، 1953م.
- المسؤولية المدنية والجنائية في الشريعة الإسلامية، مكتب شيخ الجامع الأزهر للشؤون العامة، د.ت.

ب ـ المقالات والأحاديث والنداءات العامة والرسائل

- مقدمة قصة التقريب، جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية والدستور الجامع لأهل القبلة، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت 1990م.
- العقيدة والشريعة في الإسلام، الإسلام الصراط المستقيم، الجزء الأول، بالاشتراك مع مجموعة من الباحثين، بإشراف كنيث ومورغان أستاذ الأديان بجامعة كولجيت، دار مكتبة الحياة بيروت، وشركة النبراس بغداد، مؤسسة فرانكلين للطباعة النشر، 1963م.
- الشورى في الإسلام، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 32، 1380هـ ـ 1960م، ص 133 ـ 136.
- موالاة الأعداء وموقف الإسلام منها، مقالة، مجلد الأزهر، مجلد رقم 32، 1380هـ ـ 1960م، ص 263 ـ 266.
- أمانة القومية العربية في ذمة الأزهر، مقالة، مجلة الأزهر، المجلد رقم 33، عام 1381هـ ـ 1961م، ص 655 ـ 657.
- دراسة الفقه بجميع مذاهبه، مقالة، مجلد الأزهر، مجلد رقم 30، عام 1378هـ ـ 1959م، ص 758.
- الإمام الخالصي الكبير، شيخ شيوخ الشيعة، مقالة، مجلة الأزهر، مجلد رقم 30، شعبان 1378هـ ـ شباط 1959م، ص 763 و764.
- نداء إلى علماء المسلمين في خصوص تنامي الحضور الشيوعي في العراق، مجلة الأزهر، المجلد رقم 30، ذو القعدة 1378هـ ـ أيار 1959م.
- حديث مع سفير كندا في القاهرة حول علاقات الإسلام مع غيره من الأديان الأخرى، مجلة الأزهر رقم 30، شعبان 1378هـ ـ شباط 1959م، ص 789.
- حديث مع جريدة البوبولو الإيطالية، مجلة الأزهر، مجلد رقم 30، ربيع الآخر سنة 1378هـ ـ تشرين الأول سنة 1958م.

- حديث مع جريدة المساء المصرية حول رسالة الأزهر، مجلة الأزهر، مجلد رقم 30، ربيع الآخر سنة 1378هـ ـ تشرين الأول سنة 1958م.

- حديث مع صحيفة الشعب المصرية حول رسالة الأزهر، المصدر نفسه.

- الإسلام دين الوحدة / مقالة / المصدر نفسه.

- حديث إلى صحيفة الأهرام حول الصهيونية والشيوعية، مجلة الأزهر، المجلد الثلاثون، 1378هـ ـ 1959م، ص 1059 ـ 1061.

- نداء إلى العالم الإسلامي في يوم فلسطين، المصدر نفسه، ص 1061 ـ 1062.

- حديث إلى مجلة «تايم» الأميركية عن الصحافة والأوضاع الدولية ودور الأزهر، المصدر نفسه، ص 1063 ـ 1065.

- حديث إلى صحيفة الندوة في القاهرة حول الأزهر والوحدة والاجتهاد، المصدر نفسه، ص 1065 ـ 1067.

- نداء وتوجيه للأساتذة وطلاب الأزهر في خصوص الدعوة والإرشاد، 14 ربيع الأول 1378هـ ـ 28 أيلول 1958م.

- اعتذار عن قبول ترشيحه لجائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية، مجلة الأزهر، المجلد رقم 31، 1379هـ، 1959م، ص 492 ـ 493.

- رسالة شكر إلى الرئيس جمال عبد الناصر لإشادته بالأزهر في الهند، مجلة الأزهر، المجلد رقم 31، 1379هـ، 1960م، ص 1156 ـ 1157.

- حديث إلى مندوب جريدة الشعب، مجلة الأزهر، مجلد رقم 31، 1379هـ، 1960م، ص 239 ـ 241.

- حديث في ذكرى العدوان الثلاثي سنة 1956، مجلة الأزهر، مجلد رقم 31، 1379هـ، 1959م، ص 781 ـ 783.

- بيان للمسلمين في خصوص تزوير إسرائيل للقرآن الكريم، مجلة

الأزهر، مجلد رقم 32، 1380هـ ـ 1961م، ص 797 ـ 798.

ـ نداء للمسلمين في أسبوع الجزائر، مجلة الأزهر، مجلد رقم 32، 1380هـ ـ 1960م، ص 537 ـ 540.

ـ نداء للعالم الإسلامي في ذكرى عيد الأضحى، مجلة الأزهر، مجلد رقم 33، 1381هـ ـ 1961م، ص 116 ـ 117.

ـ رسالة إلى الرئيس جمال عبد الناصر، تأييداً للوحدة بين مصر وسورية، مجلة الأزهر، مجلد رقم 33، 1381هـ ـ 1961م، ص 632.

ـ بيان بمناسبة الحركة الانفصالية في الإقليم الشمالي، المصدر نفسه، ص 633.

ـ رسالة الأزهر في ضوء قانونه الجديد، المصدر نفسه ص 779 ـ 781.

ـ كلمة في مؤتمر مناقشة الميثاق الوطني، مجلة الأزهر، مجلد رقم 34، 1382هـ ـ 1964م، ص 132 ـ 133.